ZNAK

MIESIĘCZNIK

106

KRAKÓW

Rok XV KWIECIEŃ (4) 1963

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 16. II. 1963 — Druk ukończono w kwietniu 1963
Format A-5 — Papier druk sat. kl. V 61 × 86 70 g — Ark. druk. 9 1/4
Zam. nr 52 16. II. 1963 — Nakład 7.000 + 350 egz. — F-6

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK

ROK XV Nr 106 (4)

Kwiecień 1963

KRAKÓW

Na gruncie etyki chrześcijańskiej zrodzonej z Ewangelii istnieje problem, który można określić jako „wprowadzenie miłości do miłości". Słowo „miłość" oznacza w pierwszym wypadku to, co jest treścią największego przykazania, w drugim zaś to wszystko, co na podłożu popędu seksualnego kształtuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną... Ewangelię odczytują zarówno ludzie wierzący jak niewierzący. Pierwsi odkrywają w przykazaniu miłości główne wiązanie całego porządku nadprzyrodzonego — ale i pierwsi i drudzy zdolni są odkryć w nim afirmację jakiegoś wielkiego ludzkiego dobra, które może i powinno być udziałem osób.

Ks. Bp Karol Wojtyła „Miłość i odpowiedzialność".
Wstęp do I wydania.

Te słowa — jako pewnego rodzaju motto — umieszczamy na wstępie numeru, który zawiera kilka pozycji poruszających problem miłości w tym właśnie aspekcie. Władysław Stróżewski analizuje „Ucztę", *dzieło w którym Platon przedstawił swoją teorię miłości* „pionowej", *wznoszącej się od piękna ciał i dusz aż do samej Idei Piękna i Dobra. Wstępowanie wzwyż oznacza dla Platona porzucenie tego co niższe — droga miłości jest drogą wstajemniczenia; człowiek wstępujący na nią skazany jest na samotność, skoro od upodobania w ludziach przechodzi do kontemplacji idei.*

Czy tak być musi? Czy „pionowy" wymiar miłości nie powinien być uzupełniony także wymiarem „poziomym", czy kochając dusze musimy wyrzec się miłości ciał, i kochając wszelkie piękno — wyrzec się miłości piękna tego oto, realizującego się w danym i niepowtarzalnym, indywidualnym bycie?

Te pytania, owoc refleksji nad platońską koncepcją miłości prowadzą wprost do problemu miłości osoby, któremu poświęcony jest artykuł Haliny Bortnowskiej „Miara miłości". Jest to komentarz do książki Ks. Bpa Karola Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność". Tu mamy już do czynienia nie tylko z filozofią, lecz także bardziej bezpośrednio z praktyką życiową. Do tej praktyki jeszcze bliżej nawiązuje obszerny przegląd najnowszej literatury zagranicznej na temat seksuologii, miłości i małżeństwa.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

ARCYDIALOG PLATONA

1. UCZTA

POŚRÓD wielu pism Platona, wspaniałych zarówno w swej filozoficznej treści, jak i od strony kunsztu literackiego, *Uczta* niewątpliwie najbardziej zasługuje na miano „arcydialogu". Nie jesteśmy w stanie — nie jest to zresztą celem tych rozważań — przedstawić i zanalizować wszystkich piękności *Uczty,* ani zdać sprawy z tej szczególnej jakości nadrzędnej, która decyduje o jej nieodpartym uroku — a w konsekwencji o jej randze w literaturze światowej. Badania tych spraw musiałyby być prowadzone z różnych stron: w aspekcie estetyki, teorii literatury, krytyki literackiej, filologii, a nawet — reżyserii teatralnej. Bo *Uczta* jest — poza wszystkim innym — niezwykle „sceniczna". Toczy się w jednym, jakże niewielkim miejscu, ograniczonym do stołu biesiadnego i rozciąga się — w swej części właściwej — w okresie czasu obejmującym zaledwie jedną noc, a zarazem posiada przecież wartki tok akcji, bogaty w rozmaite sytuacje, nakreślone plastycznie, żywo, barwnie. Podzielić ją można z łatwością na trzy akty, które rozkładają się z kolei na „sceny", łączone najczęściej nader pomysłowymi, czasem poważnymi, czasem żartobliwymi interludiami. Akt pierwszy (pomijając prolog), poświęcony jest przemówieniom pięciu uczestników biesiady. Akt drugi to mowa Sokratesa, w której też da się wydzielić co najmniej trzy zasadnicze człony. Akt trzeci wreszcie wypełniony jest wystąpieniem Alkibiadesa, wygłaszającego pochwałę Sokratesa. Potem następuje już epilog rozwiązujący akcję dialogu.

Postacie kolejnych mówców są kolejno jakby „wyświetlane" czy naświetlane blaskiem skoncentrowanych na nich reflektorów; poprzez wypowiadane słowa widzimy ich mimikę, ich gesty, słyszymy głosy podnoszone w napięciu lub gasnące, gdy rwie się wątek; potrafimy dostrzec blask oczu Agatona, gdy głosi hymn ku czci Erosa, jak i ironiczny uśmieszek na ustach Arystofanesa,

kpiącego przyjaźnie z Eryksimacha. Dla całości scenerii ważny jest każdy szczegół, choćby narysowany jedną kreską lub napomknięty mimochodem: chłopcy nalewający wino, oddalająca się fletnistka, niedomknięte drzwi, przez które w końcu wpadnie gromada rozbawionych pijaków. Władysław Witwicki, doskonały tłumacz i wrażliwy artysta, w komentarzu do *Uczty* stał się w jakimś sensie także jej scenografem. I choć może niezręcznie pisać o końcu dialogu, gdy jeszcze nie zaczęło się o nim mówić na dobre, przytoczmy właśnie opis zakończenia samej biesiady tak, jak to widział Witwicki: „Coraz ciszej na scenie. Koguty pieją z daleka. Gra dwóch świateł: poranka i dogasających lamp. Ciche echa wszystkich trzech aktów. Sokrates dziwnie samotny w tym boleśnie komicznym towarzystwie istot słabszych i niższych od siebie wychodzi na świeże, chłodne powietrze zimowego dnia o wschodzie, w towarzystwie tego „pasożyta" Arystodema, który mu po piętach depce, symetrycznie do początku dialogu..." [1]

Początek zaś jest taki, że choć komplikuje zrazu narrację, daje jednak wiele swobody w przedstawieniu właściwej akcji, usprawiedliwiając ewentualne niedokładności opisu tego, co działo się „naprawdę": o owej „prawdziwej" uczcie opowiada bowiem przygodnemu znajomemu ktoś, kto sam w niej nie brał udziału, kto jednak słyszał o niej od wspomnianego przed chwilą Arystodema. A w dodatku działo się to wszystko wiele lat wcześniej, więc zarówno jeden jak i drugi narrator mogli coś „pokręcić". Ten prolog nie byłby zapewne interesujący „sam w sobie", gdyby nie pozwalał się domyślać, że chodzi w nim o coś więcej niż o czysty zabieg artystyczny. Wydaje się bowiem, że zamierzenie Platona dotyczyło tu całego sensu dialogu i miało pogłębić ostrożność w referowaniu przynajmniej niektórych mów. A na pewno już mowy Sokratesa, w której ten powoła się z kolei na to, co usłyszał od Diotymy. Płaszczyzny dialogu wzbogacą się tym samym o jeszcze jedną.

Od strony czysto treściowej *Uczta* prezentuje ogromne bogactwo pomysłów, wątków, rozwiązań i naświetleń. Poza tym chyba na pewno różne miała osiągnąć cele. Trudno tu je hierarchizować, jeszcze trudniej zdać sprawę ze wszystkich. Ale nie ulega wątpliwości, że jednym z nich miała być apoteoza Sokratesa — i to zarówno jako filozofa jak i człowieka. Innym — przedstawienie jeszcze jednego aspektu platońskiej teorii idei, zwłaszcza teorii idei najwyższej oraz dróg wiodących do jej poznania. I wreszcie, co jest

---

[1] Platona *Uczta*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki. Warszawa 1957, s. 167—8. Wszystkie cytaty z *Uczty*, przytoczone w artykule, zaczerpnięte są z tego tłumaczenia. Miejsca podaję wg przyjętych powszechnie oznaczeń Stephanusa, znajdujących się także na marginesie cytowanego tłumaczenia, nie podając tytułu dialogu.

kpiącego przyjaźnie z Eryksimacha. Dla całości scenerii ważny jest każdy szczegół, choćby narysowany jedną kreską lub napomknięty mimochodem: chłopcy nalewający wino, oddalająca się fletnistka, niedomknięte drzwi, przez które w końcu wpadnie gromada rozbawionych pijaków. Władysław Witwicki, doskonały tłumacz i wrażliwy artysta, w komentarzu do *Uczty* stał się w jakimś sensie także jej scenografem. I choć może niezręcznie pisać o końcu dialogu, gdy jeszcze nie zaczęło się o nim mówić na dobre, przytoczmy właśnie opis zakończenia samej biesiady tak, jak to widział Witwicki: „Coraz ciszej na scenie. Koguty pieją z daleka. Gra dwóch świateł: poranka i dogasających lamp. Ciche echa wszystkich trzech aktów. Sokrates dziwnie samotny w tym boleśnie komicznym towarzystwie istot słabszych i niższych od siebie wychodzi na świeże, chłodne powietrze zimowego dnia o wschodzie, w towarzystwie tego „pasożyta" Arystodema, który mu po piętach depce, symetrycznie do początku dialogu..." [1]

Początek zaś jest taki, że choć komplikuje zrazu narrację, daje jednak wiele swobody w przedstawieniu właściwej akcji, usprawiedliwiając ewentualne niedokładności opisu tego, co działo się „naprawdę": o owej „prawdziwej" uczcie opowiada bowiem przygodnemu znajomemu ktoś, kto sam w niej nie brał udziału, kto jednak słyszał o niej od wspomnianego przed chwilą Arystodema. A w dodatku działo się to wszystko wiele lat wcześniej, więc zarówno jeden jak i drugi narrator mogli coś „pokręcić". Ten prolog nie byłby zapewne interesujący „sam w sobie", gdyby nie pozwalał się domyślać, że chodzi w nim o coś więcej niż o czysty zabieg artystyczny. Wydaje się bowiem, że zamierzenie Platona dotyczyło tu całego sensu dialogu i miało pogłębić ostrożność w referowaniu przynajmniej niektórych mów. A na pewno już mowy Sokratesa, w której ten powoła się z kolei na to, co usłyszał od Diotymy. Płaszczyzny dialogu wzbogacą się tym samym o jeszcze jedną.

Od strony czysto treściowej *Uczta* prezentuje ogromne bogactwo pomysłów, wątków, rozwiązań i naświetleń. Poza tym chyba na pewno różne miała osiągnąć cele. Trudno tu je hierarchizować, jeszcze trudniej zdać sprawę ze wszystkich. Ale nie ulega wątpliwości, że jednym z nich miała być apoteoza Sokratesa — i to zarówno jako filozofa jak i człowieka. Innym — przedstawienie jeszcze jednego aspektu platońskiej teorii idei, zwłaszcza teorii idei najwyższej oraz dróg wiodących do jej poznania. I wreszcie, co jest

[1] Platona *Uczta*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki. Warszawa 1957, s. 167—8. Wszystkie cytaty z *Uczty*, przytoczone w artykule, zaczerpnięte są z tego tłumaczenia. Miejsca podaję wg przyjętych powszechnie oznaczeń Stephanusa, znajdujących się także na marginesie cytowanego tłumaczenia, nie podając tytułu dialogu.

już truizmem — rozwiązanie zagadnienia miłości, które przedtem oświetlone zostanie z wielu różnych stron. Prócz tego zaś wiele tu wątków ubocznych, rzuconych marginesowo, ale jakże często ważnych dla zrozumienia nie tylko Platona, ale i wielu problemów filozoficznych i ich rozwoju.

Rozważania, które decyduję się tu opublikować, nie stanowią jeszcze jednego „rozbioru" *Uczty*[2]. Cała ta wypowiedź powstała z pomysłów i uwag, notowanych przy okazji niejednokrotnej lektury „arcydialogu". Toteż jeśli artykuł ten ma jakąś wartość, to chyba właśnie taką: jako skromny i z całą pewnością niedojrzały jeszcze owoc spotkania z Platonem dzisiejszego „miłośnika" (choć nie wyznawcy!) jego filozofii.

Powiedział — zdaje się — Croce, że studiując pisma jakiegoś filozofa studiujemy równocześnie filozofię. Chyba właśnie w tym leży istotna wartość historii filozofii — i potrzeba, konieczność jej uprawiania. I jeśli nawet opinia Crocego nie byłaby słuszna w odniesieniu do każdego filozofa, to na pewno jest całkowicie trafna, gdy chodzi o Platona. Jednym słowem: studiując Platona studiujemy z całą pewnością samą filozofię. Można to zresztą sprawdzić wychodząc niejako od „drugiego końca": ileż to razy, stawiając jakieś zagadnienie lub znajdując rozwiązanie zmuszeni jesteśmy stwierdzić, że to powiedział już Platon! Wracamy i wracać będziemy do jego pism — „biblii filozofów", jako do źródła filozoficznej inspiracji i autentycznych problemów, nawet jeśli znajdowane tam rozwiązania stanowić by miały dla nas tylko przestrogę przed błędem. To też jest bardzo dużo: uczyć się na błędach Platona, śledzić zakręty jego myślowych dróg i badać przyczyny pomyłek. Albowiem i one są drogami pomyłek filozofii.

---

[2] Na temat *Uczty* istnieje obfita literatura. Pozycją klasyczną pozostaje stale monografia L. Robina, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908. Robin wydał również krytycznie i przetłumaczył na francuski samą *Ucztę*, poprzedzając tekst znakomitym, 120-stronicowym wstępem i dodając doń szczegółowe objaśnienia. (Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IV, cz. 2; Collection des Universités de France publiée sous le patronage del'Association Guillaume Budé, Paris 1941). Z opracowań starszych warto wymienić komentarz Rettiga, *Platons Symposion*, Halle 1876, rozprawę C. Huita, *Etudes sur le Banquet de Platon*, Paris 1889; V. Brocharda, *Sur le Banquet de Platon*, w „Année philos." 1906, s. 1—32. (Najważniejsze pozycje podaje T. Sinko w *Literaturze Greckiej*, t. I, cz. 2, Kraków 1962, s. 630). Mniej lub bardziej wnikliwe analizy *Uczty* znajdują się we wszystkich większych monografiach poświęconych Platonowi, z prac nowszych szczególnie warto zwrócić uwagę na rozdział traktujący o niej w *Paidei* W. Jaegera (*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Oxford 1957, t. II, s. 174—197). Z prac polskich — oprócz wspomnianych objaśnień Witwickiego — zasługują na uwagę obszerne rozważania o *Uczcie* zawarte w *Historii Filozofii Greckiej* S. Pawlickiego (t. II, cz. I, Kraków 1903, s. 328—375) oraz artykuł St. Siedleckiego, *Nieśmiertelność duszy w Sympozjon Platona*, „Eos", 1905, s. 115—125.

Ale wracajmy do naszego dialogu. Dlaczego właśnie ucztę wybrał Platon na tło dla pomnika swego mistrza i przyjaciela — i dla rozmowy o miłości? Dlaczego w ogóle *Uczta* czy — jak tłumaczono u nas dawniej — *Biesiada?* Odpowiedź znajdujemy w tym, co wiemy o Akademii, jej organizacji i panujących w niej zwyczajach, jak i w pismach Platona, w których nie brak uwag także na temat uczt. Otóż wiadomą jest rzeczą, że urządzanie uczt należało do stałych zwyczajów Akademii. Platon przywiązywał do nich dużą wagę: wiedział, że przy winie dobrze prowadzić rozmowę, że ludzie „otwierają" się przy nim i czynią bardziej szczerzy, że łatwiej wobec tego poznają się nawzajem i nawiązują przyjaźń. Wiedział — doświadczony pedagog — jeszcze jedno, z czego zwierzył się w *Prawach*, którym patronowała już tylko troska o wychowanie dobrego człowieka i obywatela: „A czy nie powiedzieliśmy — pisał — że dusze biesiadników rozpalają się wtedy niby żelazo i mięknął i młodnieją tak, iż dają się powodować, jak wówczas, gdy były jeszcze młode, temu, kto umie wychowywać i kształtować dusze?"[3] Rzecz w tym, by właśnie umieć wychowywać. *Prawa* postulują wydanie ustaw obowiązujących przy kielichu. A jeśli one byłyby przestrzegane, to „... czy biesiadnicy nie odnieśliby korzyści i nie rozstawali się w większej przyjaźni, niż byli przedtem, a nie jak teraz, żywiąc wobec siebie wrogie uczucia? Przecież zgodnie z prawami obcowali by ze sobą przez cały ten czas i szli za wskazaniem tych, którzy trzeźwi przewodziliby nietrzeźwym."[4]

Biesiadnicy z *Uczty* nie podlegali takim ścisłym przepisom i kontroli. Ale opisana w tym dialogu uczta, w której brali przecież udział ludzie dojrzali i szlachetni — „wychowani", była też jakoś delikatnie kierowana. Lekarz Eryksimachos zaproponował, by nie pić wiele. Fajdros poddał projekt rozmowy: przedmiotem jej miał być Eros, bóg miłości. I wszyscy zgodzili się na jedno i drugie i w pewnym sensie oddali projektodawcy przewodnictwo: do Fajdrosa i Sokrates się zwróci o zgodę, gdy będzie chciał mówić „inaczej" niż poprzednicy, tudzież zacząć od postawienia kilku pytań Agatonowi. Także kolejność mów, wyznaczona porządkiem zajmowanych miejsc, była przestrzegana do tego stopnia, że Eryksimachos przesiadł się z Arystofanesem, gdy ten, z powodu czkawki, nie mógł zacząć mówić. Dopiero na samym końcu rozprzęgło się wszystko, gdy wpadła gromada pijaków i nikt nie panował już nad ładem. Ten zresztą i tak stał się już niepotrzebny: prawdziwa uczta skończyła się moment wcześniej.

[3] *Prawa*, 671 BC. Cytuję wg przekładu M. Maykowskiej, Warszawa 1960

[4] j. w. 671 D — 672 A

2. *MIŁOŚĆ NIEJEDNO MA IMIĘ...*

Mowy na temat miłości-Erosa rozpoczął Fajdros. Musimy poświęcić nieco uwagi tym przemówieniom, bo i one nie są wyłącznie przedmiotem popisu literackiego kunsztu Platona, ani też — jak się niejednokrotnie interpretuje — jedynie tłem dla wypowiedzi Sokratesa. Każda z mów, tak różnych między sobą w stylu, nastroju, treści zawiera w sobie szereg momentów merytorycznie dużej wagi, każda rzuca jakieś interesujące światło na poruszane zagadnienie. To prawda, że ich pozytywne i negatywne cechy dadzą się dostrzec w pełni dopiero w świetle wypowiedzi Sokratesa, byłoby jednak błędem mniemać, że — wobec tego — nie są one nic warte.

Na początku trzeba jednak zwrócić uwagę na wieloznaczność słowa „miłość" — Ἔρως, którą mienić się ono będzie bodaj we wszystkich mowach. W pierwszym znaczeniu występuje po prostu jako imię bóstwa. O to chodziło zresztą Fajdrosowi, gdy proponował układanie pochwał na cześć Erosa. Ale oprócz tego pojawią się pojęcia miłości, jako pewnego procesu, dążenia, uczucia, więzi powszechnej, związku między ludźmi, typu psychicznego, usposobień, dzielności — czasem odnoszone do konkretów, czasem ujmowane *in abstracto* [5]. Trzeba będzie zwrócić uwagę na te różne znaczenia, gdy grozić będą nieporozumieniami (wyszukiwanie różnych pojęć miłości w *Uczcie* stanowić by mogło zresztą interesujące zajęcie samo dla siebie) — narazie zacznijmy jednak bez tego przygotowania.

Fajdros zaczyna od mitologii. Mówi, że Eros należy do najstarszych bóstw, powstał, wraz z Ziemią, zaraz po Chaosie. Ale wkrótce przechodzi do miłości między ludźmi, która zresztą jest darem Erosa. Miłość z kolei warunkuje dzielność, i to nie tylko wprost, ale i nie-wprost — poprzez wstyd wobec umiłowanego, gdyby popełniło się coś złego. Przede wszystkim jednak „Eros ducha dodaje tym, którzy kochają" [6], stąd miłość — pojęta już teraz jako dzielność czy dyspozycja psychiczna — powoduje wiele pięknych czynów, jest zdolna do ofiar i poświęceń. W tym, kto kocha, mieszka przecież bóg; mówiąc innymi słowy, każdy kochający „uczestniczy" w boskości Erosa. A dzięki niemu zdobywa się dzielność i szczęście.

Mowę Fajdrosa uważa się zwykle za najsłabszą ze wszystkich. Istotnie: niewiele tu powiedziane, w dodatku nieściśle. Ale już w niej znaleźć można zaczątki myśli ważnych: miłość jako warunek czy nawet przyczyna dzielności i szczęścia, jako źródło szla-

---

5 Por. objaśnienia Witwickiego, *op. cit.*, s. 159

6 *Uczta*, 179 B

chetnych czynów i postępowań. To są jakieś trafne przeczucia, które ożyją jeszcze w dalszym ciągu *Uczty*. Dlatego warto je zapamiętać.

Pauzaniasz jest wykształconym filozofem, sofistą. Wychodzi od ważnego sprecyzowania. Istnieje nie jeden Eros lecz co najmniej dwa, tak jak istnieją dwie Afrodyty: niebiańska i wszeteczna. By dać bliższe określenie dwu Erosów, Pauzaniasz odwołuje się do pojęcia miłości jako szczególnego związku między ludźmi, który charakteryzuje w dwu aspektach: j a k i jest i d o c z e g o się zwraca. Jakość miłości zależy od tego, w jaki sposób jest uprawiana, miarą jej jest więc — zgodnie z naczelnym przekonaniem sofistów — człowiek. Miłość „zrobiona" pięknie jest piękna, „zrobiona" niedobrze — zła. „Tak więc i kochanie, i Eros nie każdy jest piękny i uwielbienia wart, lecz ten tylko, co piękny rozpłomienia żar" [7]. Gdy chodzi o przedmiot miłości, to miłość zła zwraca się do różnych przedmiotów, do kobiet i mężczyzn, do ciał i dusz, byle jej było łatwiej. Stąd, choć czasem uda jej się zrobić coś dobrze, częściej działa źle, wybierając to, co niższe: ciała o obojętnej jakości i głupie dusze. Wtedy nie ma kłopotów. Dobry Eros wybiera natomiast to, co szlachetne. Dlatego najczęściej zwraca się do „pierwiastka męskiego", posiadającego z natury więcej siły i rozumu. Takie postawienie sprawy usprawiedliwia całkowicie homoseksualizm, w którym — rzecz ważna — upatruje się środek do wychowania drugiego człowieka.

Z tego punktu widzenia Pauzaniasz roztrząsa prawa na temat miłości, nie pisane wprawdzie, lecz obowiązujące w różnych państwach greckich. W krajach barbarzyńskich dozwolone jest wszystko, ale dlatego, że nikt tam nie troszczy się o wychowanie. Inaczej tam, gdzie panuje tyrania: oddawanie się miłośnikowi uchodzi za hańbę, bo rządy despotyczne boją się narastania potężnych związków między ludźmi. Historia uczy, że niejednego tyrana obaliła miłość „spotężniała w przyjaźń" [8]. Najpiękniejsze prawa pod tym względem panują w Atenach: tu za dobrą rzecz uważana jest miłość, jeżeli tylko nie jest skierowana wyłącznie ku wyładowaniu żądz czy ku innym złym celom, jak pieniądze, ambicja polityczna itp., lecz ku „służbie około dzielności" [9]. Do dwu poprzednich charakterystyk miłości — od strony sposobu jej uprawiania i jej przedmiotu — dochodzi teraz trzeci aspekt: celu. Te trzy czynniki decydują nie tylko o wartości miłości zakochanego (jeszcze jedno pojęcie miłości: jako dyspozycji psychicznej), ale i tego, kto jest kochany. Dobrze jest, jeśli odda się on miłośnikowi, mającemu

---

[7] 181 A
[8] 182 C
[9] 184 C

dobro na względzie, źle, jeśli pozwoli uwieść się niegodziwcowi, dla którego stanie się tylko środkiem do celu. Albo gdy sam, nie ceniąc swej wartości, sprzeda się za pieniądze. Bo tylko i wyłącznie, ale i „... stanowczo piękną jest rzeczą oddawać się dla dzielności"[10].

Jakkolwiek nie możemy się zgodzić z wieloma poglądami zawartymi w mowie Pauzaniasza, zwłaszcza zaś z jego relatywizmem (nie do przyjęcia zresztą także dla Platona i dla Sokratesa), apologią homoseksualizmu[11] czy samym pojęciem „oddawania się", nie możemy chyba jednak odrzucić wszystkich zawartych w niej myśli. Na pewno trafne jest odróżnienie dwóch miłości i zwrócenie uwagi na dzielność jako cel miłości dobrej. Dzisiejszym językiem powiedzielibyśmy, że prawdziwa miłość powinna pomagać w rozwoju pełnej osobowości drugiego człowieka. Stopień realizacji tego zadania stanowi kryterium wartości miłości. Człowiek kochany musi być kochany ze względu na niego samego. Nie wolno czynić zeń środka do czegokolwiek poza nim. On sam, jego osobowość, jego rozwój, jego dzielność wreszcie jest przedmiotem i celem szlachetnej miłości. Ze względu na to miłość ma także ogromną wartość społeczną.

Wszystko to jest jakoś zawarte w mowie Pauzaniasza i da się z niej wydobyć mimo jej niebezpiecznych zakrętów i myślowych mielizn. Gdy zaś chodzi o troskę o wychowanie przez miłość, to dzielić ją z nim będzie także Sokrates.

Kolejną mowę wygłasza Eryksimachos, stary lekarz, dziedzic lekarskich umiejętności pielęgnowanych od pokoleń w jego rodzie. Eryksimachos nawiązuje do rozróżnienia dwóch Erosów, co zrobił jego przedmówca, ale wyciąga z tego wnioski inne: ogólniejsze i bardziej „kosmologiczne". Medycyna nauczyła go, że Eros mieszka nie tylko w ludzkich duszach, lecz we wszystkich stworzeniach: istotach żywych, ziemi, we wszystkim co w ogóle istnieje[12]. Eros jawi się teraz dwojako: bądź jako siła wiążąca przeciwieństwa, bądź jako sam związek między nimi. Przy czym jedno i drugie może być dobre lub złe. Dobra miłość powoduje związek harmonijny, który domaga się jednak, by harmonizowane elementy nie były zbyt od siebie odległe, lecz by pozostawały wzajemnie w stosunku pewnego podobieństwa. Taka harmonia wprowadza we wszystko j e d n o ś ć, sama zaś sztuka jej uzyskiwania widoczna jest najbardziej w muzyce i medycynie. Ponieważ jednak są dwa

---

10 186 B

11 Sam Platon przeszedł pod tym względem znamienną ewolucję: od neutralnego stanowiska w *Uczcie* (i wcześniejszych dialogach) do ostrego potępienia homoseksualizmu w *Prawach*. Z tym idzie w parze zmiana nastawienia Platona do kobiety. W *Prawach* postuluje on całkowite równouprawnienie kobiet i wychowywanie ich w takich samych warunkach jak mężczyzn.

12 186 A

Erosy, możliwe są dwie różne harmonie, a raczej harmonia i dysharmonia. „A więc i w muzyce i w medycynie, i we wszystkich sprawach ludzkich i boskich, ile tylko można, uważać należy na jednego i drugiego Erosa, bo jest w nich jeden i drugi" [13].

Tę ważną myśl o Erosie-harmonii Eryksimachos ilustruje jeszcze przykładami z meteorologii, astronomii, wieszczbiarstwa, religii („... bo religia właśnie wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi dzięki temu, że zna te poruszenia serca ludzkiego, które prowadzą do czynów sprawiedliwych i zbożnych" [14]), by przejść wreszcie do Erosa-harmonii powodującej dzielność. „Taką to obszerną i wielką władzę, a nawet lepiej, taką wszechmoc posiada Eros w ogóle. A największą moc ma ten, który się w dobrych czynach objawia przez panowanie nad sobą i przez sprawiedliwość. Gdyby nie on, nie zaznalibyśmy szczęścia, nie moglibyśmy z ludźmi stosunków utrzymywać ani się łączyć ze sobą węzłami przyjaźni, ani obcować z bogami, potężniejszymi niż my"[15].

W mowie Eryksimacha dźwięczy wiele wątków, zaczerpniętych z dawnej greckiej filozofii przyrody, zwłaszcza z Heraklita i Empedoklesa, który w miłości upatrywał siłę wiążącą z sobą elementy. Ważne jest jednak przekonanie, które było zresztą *bonum commune* myśli greckiej, że najwyższa wartość człowieka — sprawiedliwość zasadza się na jego wewnętrznej harmonii. Przyjął to przekonanie także Platon — i uczynił swoim, jednakże swej teorii miłości nie ograniczył do rozumienia jej jako harmonii. A może lepiej: pokazał przyczyny, dla których miłość powoduje także harmonię.

Rozpoczyna się teraz przemówienie komediopisarza Arystofanesa, przemówienie świetne, iskrzące się dowcipem i mieniące wieloma nastrojami. To chyba najpiękniejsza i najlepsza z mów wygłoszonych przed Sokratesem. Najpierw, pół żartem, pół serio, roztacza przed słuchaczami wizję pierwotnego stanu natury ludzkiej. Przede wszystkim więc, na początku były trzy płci: męska, żeńska i obojnacza. Ludzie byli wówczas niezwykle sprawni, przedsiębiorczy, silni. Wyglądali też zupełnie inaczej niż obecnie, mieli dwie twarze, czworo rąk i nóg, a poruszać się mogli na różne sposoby. Lecz dzięki tym wielkim przywilejom, którymi obdarowała ich natura, stali się niebezpieczni dla bogów. W iluż to mitologiach powtarza się ten motyw! Zuchwałość ich posunęła się wreszcie tak daleko, że, jak ich biblijni bracia, zaczęli budować schody do nieba. Wtedy to Zeus postanowił ich osłabić. I wymyślił skuteczny sposób: każdy człowiek został przecięty na dwie części. Apollo jakoś to potem

---

13 187 E

14 188 CD

15 188 D

wygoił i „usamodzielnił", nie był jednak w stanie zapewnić samowystarczalności każdej z połówek. Toteż teraz, rozproszone, szukają się po świecie, pragnąc znaleźć swe dopełnienia. I tu właśnie kryje się tajemnica miłości, albowiem „miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości" [16].

Taki jest początek i główna część mowy, na której tle zaczynają zarysowywać się wnioski natury ogólniejszej. Poprzez myśl o rozdwojeniu, rozcięciu pierwotnej jedności człowieka, Arystofanes dąży do ukazania tezy ważnej, choć jeszcze nie dopowiedzianej do końca: tezy o niewystarczalności miłości. Miłość szuka dopełnienia. Istotne zaś jest to, że znaleźć je może tylko w drugim człowieku. Jeżeli to nastąpi, realizować się zaczyna prawdziwe szczęście. Ludzie, którzy się odnaleźli w miłości, nie potrzebują już niczego więcej, wystarczają sami sobie, stwarzają jakiś autonomiczny mikrokosmos, dający im pełnię zadowolenia. Nie chodzi przy tym o zespolenie tylko cielesne: „Nie. Ich obojga dusze, widocznie, czegoś innego pragną, czego nie umieją w słowa ubrać, i dusza swe pragnienia przeczuwa tylko i odgaduje. I nie wiedzieliby, co odpowiedzieć mają, gdyby tak nad ich łożem Hefajstos z narzędziami stanął i zapytał: „czego wy chcecie od siebie ludzie?" Nie wiedzieliby czego. Więc gdyby znów zapytał: „prawda, że chcecie tak się złączyć w jedno, możliwie najściślej, żebyście się ani w dzień, ani w nocy nie rozłączyli? Jeżeli tego chcecie, ja was spoję i zlutuję w jedno, tak że dwojgiem będąc, jedną się staniecie istotą. I aż do skonu razem będziecie żyli, a potem, po wspólnej śmierci, będziecie w Hadesie nie dwojgiem istot, lecz znowu jednym cieniem. Więc patrzcie, czy tego pragniecie i czy będziecie zadowoleni, jeśli wam się to pragnienie spełni. Gdyby to usłyszeli, z pewnością żadne by się nie wzbraniało ani by nie mówiło, że czego innego chce, ale by się każdemu po prostu zdawało, że słyszy to, do czego oboje od dawna dążyli, do stopienia się w jedno w uściskach i ciał zespoleniu" [17].

Arystofanes nie wspomina o innych warunkach uzyskanej przez zespolenie się pełni. Zrobi to za niego Sokrates, który przesunie zresztą akcent na wartości nie przeczuwane jeszcze w tej wypowiedzi. Niemniej wydaje się, że to podkreślenie związku o s ó b, tak wyraźne u Arystofanesa, jest czymś bardzo istotnym i ważnym. Obaj partnerzy miłosnego związku są równouprawnieni, obaj konieczni. Dopiero o b o j e stanowią całość, warunek i ostateczne wypełnienie szczęśliwości. Stanowią cel dla siebie nawzajem — i na tym kończy się już wszystko. Nie wiadomo — Arystofanes o tym nie mówi także — czy ten ich związek jest w dalszym

[16] 192 E
[17] 192 CD

ciągu dynamiczny, czy ma jakieś inne, dalsze cele. Wydaje się, że nie. Kochankowie, zatopieni w sobie, nie oglądają się już na nic, co jest poza nimi. Samowystarczalni w swej szczęśliwości wypełnienia znajdują w sobie własny „raj utracony", będący ostatecznym kresem ich poprzednich dążeń: jedność, najdoskonalszą z tych, jakie stać się mogą udziałem człowieka na tym świecie.

Krótka mowa Agatona, młodego i modnego poety-tragika, gospodarza biesiady i domu, poprzedza bezpośrednio wystąpienie Sokratesa. Ten nawiąże do niej i obali najpierw prawie wszystko, co Agaton powiedział. Ale prawie wszystko nie znaczy wszystko zupełnie. Bo w mowie Agatona jest wiele myśli, z którymi i Sokrates by się chyba zgodził — i zgodzi, choć podbuduje je inaczej. I które także teraz warte są wydobycia.

Agaton czyni najpierw uwagę, że pochwała Erosa powinna dotyczyć przede wszystkim jego samego, w dalszej zaś kolejności dopiero jego czynów i skutków, jakie wywołuje w duszach ludzi — na co wskazywali poprzedni mówcy. Przede wszystkim, inaczej niż mówił Fajdros, Eros nie jest najstarszym, lecz najmłodszym bóstwem. Młodość jest jednym z istotnych warunków jego uroku i czaru, jego delikatności, nie pozwalającej mu łączyć się z niczym, co twarde, grubiańskie, pozbawione harmonii, brzydkie („On sobie mieszkania zakłada w sercach i w duszach bogów i ludzi, i to nie we wszystkich duszach za porządkiem, bo jeśli w kimś twarde serce znajdzie, odchodzi, a tylko jeśli subtelny grunt napotka, gniazdo sobie ścielić zaczyna" [18]). Eros nie czyni nikomu krzywdy i od nikogo krzywdy nie doznaje. Jego właściwymi cechami, a w konsekwencji także darami, których udziela, są sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, mądrość. Ta zaś powoduje twórczość: „Ten bóg, jako twórca, jest tak mądry, że i innych twórcami czyni" [19]. Kto kocha — tworzy, bo w tym kierunku właśnie wiedzie go Eros — pragnienie. Ta myśl właśnie ożyje w mowie Sokratesa. Ale ważna jest jeszcze jedna sprawa.

Agaton mówi, że między bogami zapanowała harmonia dopiero wtedy, gdy zjawił się między nimi Eros. Przedtem panowała tam konieczność, 'Ανάγκη. Spróbujmy rozwinąć tę myśl, która u Agatona jest ledwie naszkicowana. I choć słowo „wolność" nie pojawiło się u niego, postawmy pytanie: czy miłość, przeciwieństwo konieczności, pozostaje w jakimś koniecznym związku z wolnością?

Zwróćmy uwagę (porzucając koncepcję miłości upersonifikowanej w bóstwie), że miłość jest zawsze miłością czegoś. Ale to coś, ku czemu miłość się skierowuje, jest wynikiem wyboru, który zakłada wolność. Mogę wybrać to lub owo, choćbym nawet wiedział, że, gdy wybór się dokona, zostanę nim zdeterminowany. Ważne jest

---

18 195 E

19 196 E

jednak, że mogę wybrać także jakieś dobro, nawet dobro najwyższe. Odpowiem na nie miłością — i wtedy będę już w jego „niewoli”. Jednak podporządkowanie się dobru, wybór dobra, uwarunkowany był wolnością. W konsekwencji wolnością uwarunkowana jest także miłość — „odpowiedź” na dobro. To jeden aspekt sprawy.

Czy jednak wolność nie jest także konsekwencją miłości? Wydaje się że pośród dóbr, które mogę wybrać, są z pewnością także i takie, które, gdy je pokocham, nie tylko nie ograniczą wolności, lecz przeciwnie, otworzą możliwości właściwego wyboru, w stosunku do wszystkiego, co pozostaje. Zdaje się, że w tym kierunku szły intencje Agatona, powiedział przecież, że „dlatego się też uspokoiło pomiędzy bogami i jakiś pośród nich porządek nastał, odkąd w nich wstąpił pewien Eros, pewne zamiłowanie do tego, co piękne, bo nie masz Erosa w tym, co szpetne jest i złe”[20]. Skierowanie się ku pięknu przezwyciężyło konieczność, determinującą działanie ślepymi prawami czy bezprawiem. Miłość piękna pozwala teraz wybierać piękno i dobro dla nich samych, dla ich własnych wartości, nie zaś dla jakiejś ślepej konieczności, skierowującej się bez wytkniętego celu — to tu, to tam. Jeszcze inaczej: miłość przezwycięża ślepotę na wartość, która teraz dopiero staje w polu widzenia. Oczywiście nie ma konieczności wyboru piękna i dobra (w ten sposób znowu wcisnęłaby się tu w zmienionej postaci konieczność), ale jest możliwość tego wyboru, rozszerzająca tym samym granice wolności. Jeśli zaś naprawdę wybierze się i pokocha wartość najwyższą, wybierać się będzie w konsekwencji to, na co właśnie ona rzuca swój blask. I choć nie gaśnie przez to sama potrzeba wyboru (przez to samo zgasłaby przecież wolność), choć „dokonawszy raz wyboru, każdej chwili wybierać muszę”, pozostaje też w mocy spokojne i optymistyczne „przykazanie” św. Augustyna: *dilige et quod vis fac.*

Agaton zakończył swą mowę wspaniałym, poetyckim hymnem ku czci Erosa. Wydawało się, że nikt nie potrafi powiedzieć już czegoś więcej — i piękniej. Ale został jeszcze ostatni mówca.

3. DROGI POZNANIA I MIŁOŚCI

Zaczyna mówić Sokrates. Po paru słowach usprawiedliwiającego wstępu ale i niedwuznacznej nagany pod adresem przedmówców („Mnie się zdaje, żeśmy się umówili odgrywać pochwały Erosa, a nie chwalić go naprawdę”[21]), po oświadczeniu, że chce i że

---

[20] 197 B

[21] 199 E

będzie mówił tylko prawdę, wdaje się — niepoprawny dialektyk — w dialog z Agatonem.

I od razu zaczyna precyzować pojęcie miłości, choć odnosić je jeszcze będzie zarówno do jej właściwej treści, jak i do jej personifikacji w Erosie. To prowadzi zresztą do pewnej trudności w interpretacji tekstu, Eros może być bowiem rozumiany bądź jako sama miłość, bądź jako ten, co kocha, bądź wreszcie jako jedno i drugie zarazem.

A oto kolejne etapy analizy, które chyba tak można przedstawić po dokonaniu „depersonifikacji" miłości: Miłość jest zawsze miłością c z e g o ś. Jej istotą, a w każdym razie czymś istotnym dla niej, jest p r a g n i e n i e tego, do czego się odnosi. Inaczej: kto kocha, pragnie tego, co kocha. Jeśli zatem czegoś pragnie, znaczy to, że tego czegoś sam n i e p o s i a d a. Nawet gdy mówię, że choć jestem zdrowy, pragnę zdrowia, to myślę nie o swym aktualnym zdrowiu, lecz o s t a ł y m posiadaniu go w przyszłości, której jeszcze nie ma. Następuje dalsze pytanie. Skoro miłość odnosi się do tego, czego brak kochającemu (w przypadku personifikacji miłości — Erosa, „miłość" i „kochający" są jednym i tym samym), wolno zapytać, d o c z e g o się odnosi. W tym punkcie Sokrates sam przypomina własne zdanie Agatona i zgadza się z nim: miłość odnosi się do piękna, „bo nie masz Erosa ku temu, co szpetne jest i złe" [22].

Teraz już wystarczy wyciągnąć wnioski. Jeśli miłość pragnie tego, czego brak kochającemu (czyli: jeśli Eros dąży do tego, czego sam nie ma), jeśli pragnie piękna, to właśnie piękna brak czy to jej samej, czy kochającemu. Wniosek ten, tutaj „rozdwojony", u Sokratesa jest jednoznacznie odniesiony do Erosa. Na mocy dołączonej następnie definicji, stwierdzającej, że to, co dobre jest i piękne [23], konkluzja wywodów głosi, że Erosowi (kochającemu?, miłości?) brak piękna i dobra.

Sokrates daje już spokój pobitemu Agatonowi. I sam ustawia się w jego sytuacji. Opowiada, jak to było, gdy rozmawiał o miłości z Diotymą z Mantinei, która się „na tych sprawach doskonale rozumiała" [24]. Ponieważ zaś rozmowa dotyczyła w pierwszej fazie wyraźnie Erosa-boga, musimy, rekonstruując te poglądy, mówić tymczasem o nim „w całości" mimo wieloznaczności, na jakie nas to naraża.

Przede wszystkim więc z tego, że Eros nie ma w sobie piękna i dobra, nie wynika, by był szpetny i zły. Diotyma ilustruje to przykładem, który — nie przestając być członem analogii — urośnie

[22] 201 A
[23] 201 C
[24] 201 D

w dalszym ciągu do rangi drugiego właściwego przedmiotu rozważań, a nawet w pewnej mierze „stopi się” z miłością. Chodzi o mądrość. Rozważania o miłości, Erosie w najdrobniejszym nawet szczególe odnoszą się i do niej. Klasyczny przykład rozumowania przez analogię. Warto też może od razu zwrócić uwagę, że oba te pojęcia: miłość i mądrość utworzą jedno w filozofii (φιλοσοφία : od φιλειν — kochać i σοφία — mądrość). Bez miłości nie ma mądrości — i nie ma filozofii. To będzie nić przewodnia wypowiedzi Diotymy i najgłębsze przekonanie Platona. „A jeżeli coś nie jest mądre, to zaraz musi być głupie? Czy też nie uważasz, że istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością i głupotą?”[25] Tym zaś jest na przykład stan umysłu, kiedy to się ma słuszność δοξάζειν , ale nie umie się tego przekonania uzasadnić: stan pośredni między wiedzą a niewiedzą. Nie jest to niewiedza sama, bo w słusznym mniemaniu zawiera się przecież coś prawdziwego, nie jest też jednak wiedza, ta bowiem ze swej istoty domaga się uzasadnienia. Stan mniemania wywołuje niepokój, który zaspokojony może być tylko przez wiedzę.„...Żadna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry”[26]. Toteż filozofia rodzi się tylko w tym, co pośrednie między wiedzą a niewiedzą.

Tak samo z Erosem: nie jest on wprawdzie dobry ani piękny, nie jest też jednak szpetny ani zły. Jest natomiast czymś pośrednim między jednym a drugim. Zrodziła go Bieda, która poczęła z Dostatkiem — teraz mści się na nim dwoistość natur rodziców. Znajdując się między pełnią i brakiem nie jest też ani bogiem ani człowiekiem, spełnia za to rolę pośrednika między nimi. Wraca tu jedna z myśli, którą wypowiedział Eryksimachos, uzasadnienie jej jest jednak inne, wskazuje bowiem nie na harmonię, lecz na pośrednictwo, wynikające właśnie ze szczególnej dysharmonii w naturze Erosa. To wewnętrzne pęknięcie jest jednak u niego głównym motorem jego aktywności i jego zachowania się w życiu. A jeden z przejawów tego zachowania stanowi właśnie zamiłowanie i dążenie do mądrości — filozofia. „Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą”.[27] Analogia między mądrością a miłością doszła do kresu. Jedna i druga są nie tylko podobne w swych najistotniejszych rysach: obie znajdują swój pełny obraz i personifikację w jednym Erosie — miłości, mądrości, rozumianej jako dobro i piękno.

---

[25] 202 A
[26] 204 A
[27] 204 B

W słynnym *Liście VII*, napisanym przez Platona pod koniec jego życia, wyróżnił on pięć stopni filozoficznego poznania. Pierwszy, to znalezienie n a z w y dla rzeczy, drugi — jej o k r e ś l e n i e, trzeci — o b r a z. Stopień czwarty stanowi w i e d z a o przedmiocie, piąty wreszcie polega na ujrzeniu jego samego w jego „rzeczywistej istności" [28]. Spójrzmy w tym aspekcie na to, co zostało do tej pory powiedziane w *Uczcie* o miłości [29]. Wydaje się, że nazwa przedmiotu zainteresowań została sprecyzowana już na początku, w propozycji Fajdrosa, i wystarczająco jednoznacznie wyznaczyła przedmiot badań. Różni mówcy podali też różne określenia miłości, wstępnie naszkicował je już także Sokrates. Do tych dwóch pierwszych etapów Platon nie przywiązuje zresztą we wspomnianym liście większego znaczenia: ani bowiem nazwy, ani określenia nie mają za sobą sankcji konieczności [30]. Ważniejszy, aczkolwiek też niedoskonały jest „obraz", analogia. Tym obrazem-modelem miłości był dotychczas z jednej strony — we wszystkich mowach — Eros, z drugiej, w omówionej właśnie części mowy Sokratesa — mądrość. Należy się spodziewać, że etapem następnym będzie eksplikacja w i e d z y o miłości, która doprowadzi w konsekwencji do uchwycenia jej i s t o t y. I rzeczywiście tak właśnie przebiegać będzie dalszy ciąg omawianej wypowiedzi.

Jakkolwiek imię Erosa pojawiać się będzie jeszcze stale, Sokratesowi nie chodzi już o personifikację miłości, lecz o jej właściwą naturę, którą scharakteryzuje w trzech głównych aspektach: 1. od strony istoty, 2. przyczyny celowej, 3. przyczyny sprawczej.

Czego chce ten, kto kocha? Piękna. A co będzie miał, gdy je posiędzie? Będzie szczęśliwy: „bo szczęście polega na posiadaniu dobra i całkiem już nie potrzeba pytać, po co kto chce być szczęśliwy; owszem, odpowiedź jest już zdaje się, skończona. Jakkolwiek Sokrates w *Uczcie* jest z całą pewnością rzecznikiem poglądów sa-

---

[28] Epist. VII, 342 AB. Mówienie o stopniach poznania jest pewną interpretacją tekstu, nie zmieniającą jednak, jak się zdaje, tego co ma Platon na myśli. By jednak uniknąć ewentualnych nieporozumień przytaczam jeszcze ten fragment w tłumaczeniu M. Maykowskiej (*Listy Platona*, Warszawa 1938, s. 107—108): „Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona — owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym przedmiotem poznania i rzeczywistą istnością. Pierwszym więc jest n a z w a, drugim o k r e ś l e n i e, trzecim o b r a z, czwartym w i e d z a".

[29] Te różne aspekty ujęć przedmiotu, o których mowa w *Liście VII*, wzbogacone myślami na ten temat zawartymi w *Państwie*, pozwoliły V. Goldschmidtowi na skonstruowanie „schematu dialektycznego", w świetle którego zanalizował on tok wywodów Platona we wszystkich jego dialogach (zob. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947). Gdy chodzi o analizę *Uczty*, to wyniki uzyskane przez wspomnianego autora nie pokrywają się z uwagami, które czynię na ten temat w toku artykułu.

[30] *List VII*, 343 AB

[31] 205 A

mego Platona (do sprawy tej wrócimy w V rozdziale tego artykułu), to nie ulega wątpliwości, że w tym miejscu myśli ucznia i mistrza są całkowicie zbieżne: zdobycie dobra gwarantuje szczęście, to zaś jest ostatecznym kresem ludzkich dążeń (eudajmonizm). Dobro jest warunkiem koniecznym i wystarczającym szczęścia, dlatego właśnie dąży się do niego przez miłość. Można nie odrzucać koncepcji miłości, pojętej jako dążenie do znalezienia „drugiej połowy", dodać jednak trzeba, że ta „połowa" pojęta jest przede wszystkim jako jakieś dobro [32].

Celowościowy aspekt miłości jest tak ważny, że można poprzez niego określić istotę miłości: „W najgłówniejszym znaczeniu jest to wszelkiego rodzaju dążenie do dobra i szczęścia [33]" — pojętego jako „wieczne posiadanie dobra" [34].

Dążenie do posiadania szczęścia n a z a w s z e wiąże się najściślej z dążeniem do nieśmiertelności. I to jest właśnie przyczyna sprawcza miłości [35]. Przykład, od jakiego Diotyma wychodzi, obejmuje prawie taki sam zakres, jak teren realizacji miłości w mowie Eryksimacha. Zwierzęta chcą sobie zapewnić nieśmiertelność poprzez zaspokojenie popędu płciowego, który „przedłuży" życie jednostek starszych w młodych. Zresztą wszystko na świecie domaga się stałego odnawiania i odmładzania — to jest bowiem jedyny sposób pozyskania nieśmiertelności przez istoty śmiertelne. Uprzywilejowane stanowisko człowieka polega na tym, że do nieśmiertelności dochodzić może nie tylko poprzez płody ciała, ale i duszy, tworząc dzieła, których sława przetrwa w pamięci pokoleń.

Bo miłość jest potęgą twórczą. Ten moment także należy do jej istoty. Ktoś, kto ma w sobie piękno i dobro, uzyskane przez miłość, kto w sobie samym zrealizował skutki tych wartości, w postaci panowania nad sobą i sprawiedliwości, pragnie udzielać się innym, „...zaczyna chodzić tu i tam, i szukać piękna, które by zapłodnił" [36]. Znajdując je czy to w ciałach, czy w duszach, zaczyna tworzyć w pięknie. Motyw o harmonii wewnętrznej i sprawiedliwości, poruszony przez Pauzaniasza i Eryksimacha oraz motyw Erosa-twórcy z mowy Agatona zostały przez Sokratesa-Diotymę przyjęte i ustawione w nowym, o ile pełniejszym świetle.

---

[32] Por. 205 E

[33] 205 D

[34] 206 A

[35] Można by postawić zarzut takiej interpretacji, wskazując, że nieśmiertelność jest przecież celem omawianego dążenia. Zarzut taki nie byłby jednak słuszny: dla istot śmiertelnych nie ma gwarancji nieśmiertelności, która mogłaby być osiągnięta jako ostateczny cel. W każdej istocie żywej jest jednak d ą ż e n i e do niej, a więc jakiś „motor" pchający ją w określonym kierunku, mającym zapewnić nieśmiertelność.

[36] 209 B

Nie mamy potrzeby wdawać się w merytoryczną ocenę tego poglądu, wydaje się jednak, że z czysto psychologicznego punktu widzenia teza o twórczym charakterze miłości jest jak najbardziej słuszna, a przy okazji rodzi się pokusa jeszcze jednej interpretacji Norwidowskiego określenia piękna jako „kształtu miłości": by pojąć je jako wytwór miłości — twórczego dążenia.

W mowie Sokratesa kończy się właśnie ogólna charakterystyka miłości. Za chwilę rozpocznie się opis drogi, mającej zawieść do jej przedmiotu, oglądanego na najwyższym stopniu filozoficznego poznania. Punkt kulminacyjny *Uczty*, zawarty we fragmencie znanym bodaj najlepiej ze wszystkich pism Platona. Chodzić teraz będzie o przedstawienie właściwego rozwoju miłości, procesu, który ma najprędzej i najpewniej doprowadzić do celu. Wszystkie cechy i aspekty miłości, o których mówiło się do tej pory, teraz dopiero nabiorą swego pełnego wymiaru i blasku.

Miłość zaczyna się od piękna ciał, piękna materialnego. Platon nie eksplikuje bliżej szczegółów jej przebiegu i jej właściwości, między wierszami można jednak wyczytać szereg rysów nieujawnionych wprost. Przede wszystkim więc pozostaje w mocy definicja miłości, jako dążenia do piękna i dobra. Człowiek „chodzi za ładnymi ciałami" gnany dążeniem do piękna. Ale nie będzie chyba sprzeczności z myślą Platona, jeśli dopatrzymy się w miłości także odpowiedzi na piękno. Miłość zacznie wzrastać wtedy, gdy piękno już znajdzie, co z kolei doprowadzi do bliskiego przyjrzenia się mu, ciągłego wgłębiania się w jego istotę, wynajdywania nowych treści. Bo już na tym szczeblu dochodzi się właśnie do cząstkowych wprawdzie, ale istotnych momentów piękna, do istoty piękna cielesnego. Nie jest to postępowanie indukcyjne: chcąc odkryć istotę piękna nie potrzeba gromadzić wielu przykładów, porównywać ze sobą różne przedmioty piękne i „wyciągać" z nich drogą jakiegoś typu abstrakcji tzw. cech wspólnych. Dopatrzenie się piękna we wszystkich ciałach pięknych — co stanowi następny etap drogi — jest następstwem odkrycia jego istoty (jako istoty piękna cielesnego), nie zaś warunkiem jej znalezienia. Że taka była właśnie intencja Platona, świadczyć może jego wypowiedź w *Fajdrosie*, z której wynika, że na skutek dostrzeżenia piękności ziemskiej człowiek przypomina sobie piękność prawdziwą, czyli samą ideę piękna, z którą obcował przed swymi narodzinami w ciele [37]. A przecież właśnie teoria przypominania (ἀνάμνησις) wyjaśnia u Platona psychologię poznania i możliwości poznawczego dotarcia do istoty rzeczy.

Konsekwencją dostrzeżenia piękna także i w innych ciałach i odpowiedzią na nie jest miłość wszelkich ciał, które je posiadają.

[37] Fajdros, 249 D.

„Gwałtowny żar" skierowany ku jednemu ciału zaczyna teraz przygasać, wartość piękna dostrzeżonego na początku relatywizuje się, traci własność jedyności [38]. To zaś z kolei powodować musi podejrzenie, że każda szczegółowa realizacja piękna cielesnego jest w takim samym stopniu relatywna i niezadowalająca. Rodzi się uczucie niedosytu nasuwającego myśl o obiektywnym charakterze jego przyczyny.

Bo oto odkrycie istoty piękna cielesnego skierowuje uwagę nie tylko na zawierające się w nim momenty istotne piękna w ogóle, ale i na momenty to piękno ograniczające. Piękno cielesne jest nie tylko relatywne, ale i niepełne, cząstkowe, ułomne, podległe czasowym procesom powstawania, starzenia się, ginięcia, poza tym jest zawsze cechą czegoś, a wobec tego nie posiada autonomicznego, samodzielnego bytu. Toteż samym sobą wskazuje jakby na coś innego, od czego pochodzi i zależy, domaga się od tego, kto je dobrze rozpoznał, wyjścia poza nie. Samo nie jest w stanie zaspokoić miłości, jeśli jest to miłość prawdziwa. Toteż zaczyna ona szukać pełniejszej realizacji piękna. Ważne jest zaś to, że kierunek poszukiwań zgodny jest z samą ontyczną hierarchią bytu. Następuje „przeskok" na teren piękna duchowego.

Ale już wtedy, gdy przedmiotem miłości jest piękno cielesne, ujawnia się jej druga szczególna własność: twórczość. Miłość jest nie tylko procesem skierowanym ku wartości, w celu jej osiągnięcia, ale jest także procesem zorientowanym na wytwarzanie wartości. Jedno nie wynika z drugiego wprost, niemniej jednak te dwie tendencje są z sobą najściślej związane. Można też przypuścić, że obie są wynikiem jakiegoś imperatywu kategorycznego zawierającego się w wartości. Ta sprawa wróci w pełnych wymiarach na końcu drogi, ale jej zaczątek jest już tu: piękno zmusza niejako do dążenia ku niemu i zmusza do zgodnej z nim twórczości. Ta zaś jest dwojaka: jedna skierowana na sam podmiot miłości, jego postępowanie i wyrabianie w nim dzielności, czyli — jak powiedzielibyśmy dzisiaj — charakteru, druga promieniująca na zewnątrz dla podnoszenia innych ku pięknu. Zastanawiające jest przy tym, że Platon już przy miłości cielesnej każe płodzić „myśli piękne", a więc że już tu potęga twórcza miłości wychodzi wyżej — ku pięknu duchowemu.

Sytuacja na tym kolejnym etapie jest analogiczna do pierwszej. Znowu dociera się do cząstkowej istoty piękna, które jednak nie jest jeszcze pięknem samym. Dusza nie wyczerpuje go w pełni, także i w niej zawiera się jakieś jego ograniczenie, choć znacznie

---

[38] Chodzi tu o jedno z możliwych rozumień „względności wartości", zob. na ten temat R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, „Przegląd Filozoficzny" 44, 1948, s. 82—94.

mniejsze niż w wypadku piękna cielesnego. Droga wiedzie dalej, ku pięknu pełniejszemu, ale jednocześnie bardziej abstrakcyjnemu, dostępnemu już tylko intelektowi. Łącznikiem pośrednim jest piękno czynów i praw.

Nie łatwo zinterpretować ten pośredniczący szczebel. Może chodzi o to, że czyny twórcze, o których była mowa poprzednio, wykraczają poza swą przyczynę — idąc dalej ku czemuś wyższemu, co z kolei stanowi o ich wartości. Może też ontyczna wartość czynu, czegoś dynamicznego i twórczego, jest dla Platona wyższa od wartości jakiegoś statycznego stanu. Tym można by też tłumaczyć wartość praw, którym czyny i postępowania są podległe, a które same „ustanowione" są na to, by skierować wszystkich ku możliwie najpełniejszemu dobru, polegającemu na osiągnięciu szczęścia. Taka interpretacja wydaje się możliwa w świetle niektórych wypowiedzi zawartych w *Prawach*, nie będziemy tu jej jednak rozwijać, by nie oddalać się zbytnio od tekstu *Uczty*. Warto może tylko podkreślić, że — jak się zdaje — zarówno piękno czynów, jak i praw, zależy od przedmiotów, ku którym są one skierowane. A tak samo interpretować też chyba trzeba piękno nauk, stanowiące następny etap rozwoju miłości.

Z każdego następnego etapu piękno etapu poprzedniego wydaje się marne i znikome. Istota piękna ukazuje się w sposób coraz pełniejszy, coraz mniej ograniczony przypadkowymi czynnikami. Dostrzeżenia cząstkowe stają się zbyteczne, od rzeczy niższych trzeba odejść dla wyższych. Ale zwróćmy uwagę, że w momencie porzucenia drugiego „szczebla wartości" — piękna dusz, odchodzi się już także od ludzi. Bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem zostaje zerwany, choć może do końca docierać będą do ludzi owoce pięknych czynów, rozkwitających w rejonach wyższych i najwyższych nawet. Urywa się „poziomy" wymiar miłości. Jeśli się kocha wszystkich — wszystkie piękna ciał i dusz, to naprawdę nie kocha się nikogo. Człowiek wędruje dalej sam, nie obciążony miłością drugiego człowieka, nawet swego ewentualnego przewodnika, bo i ten nie jest konieczny [39]. Nie tylko „każdy umiera w samotności", ale samotny znajduje się na swej drodze do najwyższych wartości [40]. Platońska koncepcja miłości potraktowana jest tak „pionowo", że nie ma w niej miejsca na jakiekolwiek rozdwojenie. Czy to jest konieczne? Czy Dobro wymaga tak całkowitego wyrzeczenia?

---

39 211 B: „Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi..."

40 Na ten moment samotności człowieka na platońskiej drodze miłości zwrócił uwagę m. in. S. Pawlicki, *op. cit.*, s. 370, podkreślając, że samotność ta pogłębia się w sposób absolutny wobec nieosobowego charakteru samej idei Dobra.

Jest jeszcze druga konsekwencja tej drogi. Miłość, która jest dążeniem do piękna nauk — co stanowi już etap przedostatni — posiada charakter czysto intelektualny. Jeśli towarzyszy jej jakiś „żar", to nie są to już emocje związane z niższymi „częściami" duszy, lecz czyste rozkosze umysłu. Intelektualne, umysłowe ujęcie piękna poprzez „nauki piękne" jest koniecznym warunkiem dotarcia do jego powszechnej, ogólnej istoty, albowiem dopiero ono wyzwala nasze poznanie od skierowania na poszczególne jednostkowe i niedoskonałe zarazem „formy piękna". Przed człowiekiem rozciąga się „pełne morze piękna", ujmowanego wprawdzie z różnych stron przez różne nauki, ale w jakim bogactwie aspektów! Teraz dochodzi do szczytu „nienasycone dążenie do prawdy" [41], powodujące w konsekwencji niezwykłe napięcie twórczości. Po takim przygotowaniu dochodzi się wreszcie „...Do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje. Na tym szczeblu.... dopiero życie jest coś warte..." [42]

Cały proces miłości zorientowany jest więc ostatecznie ku prawdzie. Miłość platońska jest miłością *par excellence* filozoficzną, nie „codzienną", „życiową". Teoria Erosa — miłośnika mądrości, została dopowiedziana do końca. Gdybyśmy spojrzeli na całą opisaną tu drogę w świetle cytowanego już fragmentu *Listu VII* dostrzeglibyśmy jej całkowitą zgodność z nakreślonym tam programem. Stopnie miłości są etapami zdobywania wiedzy o najwyższej wartości. Konsekwencje praktyczne, które stąd wynikają, są także w jakiś sposób filozoficzne: twórczość naukowa i realizacja prawdy w życiu. Wszak „wiedza jest cnotą", poznanie wartości zobowiązuje i zmusza do ukształtowania według niej całego życia. Wrócimy do tej sprawy jeszcze w następnym rozdziale. Teraz zaś, niejako na marginesie naszych rozważań, ale nie bez platońskiej inspiracji, rodzi się pokusa postawienia jeszcze jednego problemu. Jaka jest naprawdę poznawcza wartość miłości zinterpretowanej nie tak, jak pojmował ją Platon, lecz pojętej jako emocjonalna dyspozycja i emocjonalne dążenie człowieka?

Zwykle odpowiada się na to, że miłość „zaślepia". Człowiek zakochany nie jest zdolny do obiektywnego rozpoznania i obiektywnej oceny przedmiotu swej miłości; myli się, bo nie potrafi dostrzec zawartych w nim cech negatywnych.

Jakkolwiek można by się zgodzić z twierdzeniem, że miłość nie pomaga w dostrzeżeniu całokształtu kwalifikacji — zarówno po-

---

[41] 210 D
[42] 211 CD

zytywnych, jak i negatywnych — przedmiotu, to jednak wydaje się, że — z drugiej strony — uzdalnia ona do rozpoznania w nim dobra. Często proces miłości zaczyna się od dostrzeżenia czegoś pozytywnego, co nas uderza szczególnie i na co reagujemy emocjonalnym skłanianiem się, „dążeniem" do narzucającej się nam jakości. Często jest to piękno cielesne: piękno twarzy, sylwetki, postaci, ale częściej chyba jakaś jakość głębsza czy „wyższa", przeświecająca z wewnątrz i nęcąca nas swym urokiem. Jeśli odpowiemy na nią miłością, ta uzdolni nas do pójścia dalej, do rozpoznania coraz to innych wartości, ukrytych przedtem i niedostrzeżonych. I na nie odpowiadamy z kolei miłością, by dojść wreszcie do tego, co w ukochanym człowieku jest istotnie piękne i najgłębiej wartościowe. Jednym słowem, dochodzimy w końcu do istoty jego wartości drogą taką samą prawie jak ta, którą przedstawił Platon w odniesieniu do piękna w ogóle. Co więcej, pod pewnym względem będziemy też z naszą miłością samotni: przecież nikt inny, nikt stojący z boku i nie zaangażowany nie potrafi dostrzec tego, co my dostrzegamy. Jak często człowiek zakochany skarży się, że nikt nie potrafi go zrozumieć! Jeśli zaś tego rodzaju miłość dwóch osób stanie się wzajemna, będą mogli dojść do obopólnego zrozumienia tego, co w nich najcenniejsze. I choćby nawet obiektywnie zawierało się w nich wiele niedoskonałości i zła, to przecież poprzez wzajemne otwarcie się na istotne wartości będą związani ze sobą „szczytami" czy „głębiami", co nie pozwoli na przesunięcie horyzontu negatywami, z reguły mniej ważnymi i mniej istotnymi. Prawdziwa miłość nigdy nie dopuści do rozproszenia się na drobiazgi. Bieda w tym, że o prawdziwą miłość nie łatwo [43]. W każdym bądź razie platońska definicja miłości jako dążenia do dobra zdaje się tu potwierdzać także w bardziej codziennym aspekcie. Tak samo jak teoria, że dążenie to jest poznawcze, a przynajmniej poznawczo wartościowe, jeśli chodzi o dobro [44].

Na zakończenie tego rozdziału zwróćmy jeszcze uwagę na inne aspekty platońskiej drogi poznania i miłości. Pierwszy z nich dotyczy mistycznego charakteru tej drogi. Sam Platon traktował

---

[43] Warto może w związku z tym zacytować zdanie Irzykowskiego: „Tak się dzieje, że ludzie stykają się ze sobą tylko niższymi regionami, a nie szczytami swoimi, nie aureolami, i to wszystko, co popularnie nazywa się pięknym, dobrym i prawdziwym, to wszystko najrzadziej się wypowiada." *Pałuba*, Warszawa 1957, s. 104.

[44] Rozwiniętą tu myśl o poznawczej wartości miłości pożytecznie będzie naświetlić przez kontrast wobec uczuć z nią przeciwnych: nienawiści i gniewu. Powołajmy się znów na Irzykowskiego: „Dlatego baczność! Stronniczość nie wyklucza słuszności. Gniew np. jest złym doradcą, ale bystrym analitykiem, podsuwa takie argumenty, jakich by się kiedy indziej nie wyszukało". *Op. cit.* s. 371.

ją jako swego rodzaju wtajemniczenie[45]. W jej stopniach doszukać się można wielu punktów zbliżonych do misteryjnych praktyk orfików czy pitagorejczyków. Szczególnie znamienny jest tu moment oczyszczenia, które przez kolejne odwracanie się od etapów niższych prowadzi do czystego oglądu i kontemplacji (ἰδεῖν — to słowo jest tu bardzo ważne) piękna. Z drugiej strony cel może zostać osiągnięty tylko poprzez wzmacnianie sił duchowych człowieka, kształtowanie charakteru i intensyfikację zdolności twórczych.

Te ostatnie sprawy wiążą się już z drugim aspektem, na który zwrócił uwagę Jaeger w swej *Paidei*[46]. Droga poznania i miłości jest drogą najwłaściwszego wychowania wartościowego człowieka. Platon niejednokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że takim człowiekiem może być tylko filozof: zakochany w prawdzie i w pięknie potrafi podporządkować im wszystkie swe dążenia, skłonności, żądze. Dlatego właśnie filozofowie powinni rządzić państwami[47]. Nauczycielem i wychowawcą jest tu sam Eros — personifikacja miłości i filozofii.

I jeszcze sprawa ostatnia: aspekt aksjologiczny drogi poznania i miłości. Na każdym jej szczeblu realizuje się — w niejednakowym stopniu — piękno. Ale charakter tych stopni, przykłady, do jakich Platon, mówiąc o tych stopniach się odwołuje, pozwalają przypuszczać, że istotny charakter czy jakość tego piękna na każdym z nich jest inna. Znaczy to, że piękno na różnych stopniach opisanej drogi różni się nie tylko od strony swej ontycznej realizacji, ale różnicuje się także od strony jakości swej wartości: na szczeblu pierwszym występuje ono raczej jako piękno czysto estetyczne (i to w dosłownym rozumieniu estetyczności jako czegoś zmysłowego), na szczeblu drugim, duchowym — jako dobro moralne, dalej, w odniesieniu do praw — jako sprawiedliwość, w odniesieniu do nauk — jako prawda. Takie postawienie sprawy domaga się jednak wyróżnienia możliwych interpretacji słowa „piękno". Nasuwają się trzy: albo jest to termin wieloznaczny, albo analogiczny, albo jednoznaczny, przy czym w tym ostatnim przypadku zachodzą różne sposoby jego odniesienia do poszczególnych jakości wartości szczegółowych.

Wydaje się, że pierwsza możliwość musi odpaść. Gdyby „piękno" oznaczało za każdym razem odrębne wartości, między którymi nie byłoby żadnych punktów wspólnych, nie można by dojść w końcu do jednego pojęcia piękna, co ma przecież nastąpić u kresu

---

[45] Świadczyć o tym może samo wprowadzenie Diotymy, która objawia Sokratesowi naturę Erosa, do poznania której człowiek nie może dojść wyłącznie wysiłkiem własnego rozumu. Koniecznością „objawienia" tłumaczyć można powód, dla którego Diotyma w ogóle stała się w *Uczcie* potrzebna.

[46] W. Jaeger, *op. cit.*, t. II, rozdz. 8, *passim*.

[47] *Państwo*, ks. V i VI *passim*.

drogi. Niemożliwa byłaby zresztą także sama droga: jedno piękno nie wskazywałoby na drugie.

Trudności tych nie ma, gdy rozumie się „piękno" jako termin analogiczny. Jakkolwiek każda z wartości ujawniających się na różnych etapach „drogi", jest różna w swej jakości od pozostałych, to jednak każda posiada pewien dobór cech, które pozostają w stosunku jakiegoś podobieństwa do cech wyznaczających jakość samego piękna. Jeśli zaś stosunek tego podobieństwa byłby taki sam w każdym przypadku, wówczas termin „piękno" mógłby być całkowicie jednoznaczny, z tym tylko, że odnosiłby się nie do całości kwalifikacji odpowiednich wartości, lecz do pewnego określonego doboru cech, jakie w nich występują. Przyjąwszy, że — po pierwsze — te właśnie cechy stanowią o samej w a r t o ś c i każdej z jakości, do których odnoszą się nasze dążenia (miłość) na poszczególnych szczeblach drogi — po drugie — że piękne jest właśnie to, co wartościowe, można by powiedzieć: piękno estetyczne jest piękne, bo jest wartościowe, dobro jest piękne, bo wartościowe, prawda jest piękna, bo wartościowa itd. Takie ujęcie grozi jednak z kolei radykalnym „zabstrakcyjnieniem" piękna i niezwykłym zubożeniem jego treści. Toteż wydaje się, że najwłaściwiej będzie traktować „piękno" jako termin analogiczny, którego pojęcie jest tak bogate, że znajduje w sobie drugi człon relacji podobieństwa względem k a ż d e j pozytywnej wartości szczegółowej. Racją odniesienia do każdej z nich jest więc nie ubóstwo (jak przy jednoznaczności), lecz bogactwo treści pojęcia piękna. To stwierdzenie posiadać będzie zasadnicze znaczenie dla właściwego zrozumienia piękna „samego w sobie", pojętego jako wartość najwyższa.

4. WARTOŚĆ NAJWYŻSZA

„I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają

i giną, ono się ani pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka" [48].

Taki jest cel i kres drogi, którą staraliśmy się zrekonstruować i zinterpretować w poprzednim rozdziale. Platon mówi o pięknie — „samym w sobie". Ale terminu „piękno" — τὸ καλόν nie wolno nam ograniczać do jego nowożytnego czy nowoczesnego rozumienia. Jakkolwiek moment „estetyczności" zawiera się tu także, „piękno" występuje tu w znaczeniu szerszym, obejmującym także dobro a nawet prawdę. Sprawa ta jest dostatecznie jasna na podstawie poprzednich rozważań, by postawić „kropkę nad i" dodajmy, że występujące w *Uczcie* pojęcie piękna jest pojęciem możliwie najbardziej pozytywnej wartości, wartości „w ogóle", nie wyczerpującej się w żadnym z przypadków szczegółowych, chociażby były nimi dobro etyczne czy szeroko rozumiane piękno estetyczne, jednakże łączącym w sobie istotne cechy wszystkich tych wartości. Grecy dysponowali pojęciem, którego nazwy nie mamy w polskim języku, a które zawiera w swej treści *explicite* piękno i dobro: pojęcie καλοκἀγαθία. Ono jest też z pewnością najbliższe temu, co miał na myśli Platon w *Uczcie*. Καλοκἀγαθία skrócone tu do „piękna", pojęte jest jako wartość najpełniejsza. A jego teoria naszkicowana jest właśnie w zacytowanym wyżej ustępie.

Od strony ontologicznej piękno jest ideą. Znaczy to, że przysługuje mu byt autonomiczny, samoistny i samodzielny. Piękno nie potrzebuje żadnego oparcia w czymkolwiek innym, ani co do swej istoty, ani w odniesieniu do swego sposobu bytowania. Jest pod każdym względem „pełne", a więc doskonałe, skoro „ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym". Dzięki temu musi też być wieczne, z czego wynika dalej jego niezmienność, niepodleganie prawom powstawania i ginięcia. Platon określa je poza tym szeregiem terminów negatywnych, mających wykazać, czym w porównaniu ze szczegółowymi realizacjami piękna — ono nie jest. Wobec szeregu tych negatywnych określeń stwierdzenia pozytywne wydają się ubogie. Ale to już należy do istoty idei najwyższej wartości, że nie podobna się do niej zbliżyć w ludzkim języku [49]. Piękno (czy raczej idea piękna-dobra) jest absolutnie transcendentne wobec reszty rzeczywistości i to zarówno w porządku epistemologicznym jak i ontologicznym. I z niczym nieporównywalne:

---

[48] 210 E — 211 B

[49] Do tej właśnie sprawy odnoszą się następujące słowa zawarte w *Liście VII:* „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając." 341 CD, tłumaczenie M. Maykowskiej.

„Gdybyś je kiedy ujrzał, nie myślałbyś go porównywać z klejnotami, szatami, czy pięknymi chłopcami ani z młodymi ludźmi" [50].

Z „ontologicznego statusu" piękna samego w sobie wynikają jednak ważne konsekwencje dla wszystkich innych rzeczy pięknych. Te bowiem „uczestniczą w nim jakoś", zawdzięczając mu swą wartość. Dzięki temu właśnie była możliwa cała opisana poprzednio droga, wszak każdy z przedmiotów pięknych „odbija" w pewien sposób blask piękna najwyższego, zawiera w sobie coś autentycznie jego, mimo że psuje to i wykrzywia resztą swej natury. Zasadnicza różnica między rzeczami pięknymi a pięknem samym (jej dokładniejsze przedstawienie wymagałoby rozwinięcia pełnej teorii partycypacji i ograniczenia) polega właśnie na tym, że to ostatnie utożsamia się ze swoją bytowością, podczas gdy pozostałe posiadają je tylko jako szczególnego rodzaju „dodatek" do swego własnego bytu. Czy w swej strukturze byt ten zależny jest od czegoś innego, czy też nie, to już inna sprawa, dla jego piękna ważne jest to, że realizuje się ono w nim jako przysługująca mu w sposób nie konieczny własność czy cecha (w szczególności jakość). Byt skończony, ograniczony w przestrzeni i czasie, może być więc tylko piękny lub wartościowy, nigdy natomiast nie będzie pięknem lub wartością.

Jakkolwiek niemożliwe jest opisanie piękna — najwyższej wartości, to jednak Diotyma zapewnia, że można je „oglądać", gdy dojdzie się do końca ukazanej przez nią drogi. Ale, jak się zdaje, nie zależy to tylko od poznawczego wysiłku samego człowieka. Znamienne jest tu zwłaszcza jedno wyrażenie: ujrzenie piękna jest jakoś d a n e [51].

Niejednokrotnie wskazywano — i wskazywano słusznie — że platońska idea Piękna czy Dobra nie jest Bogiem. Ale równocześnie

---

[50] 211 E. Pamiętając o mądrości, która też jest pięknem i ku której również skierowuje się miłość-dążenie, warto zwrócić uwagę na analogie, zachodzące między opisem piękna u Platona, a opisem mądrości w *Księdze Mądrości*, powstałej przecież (pod koniec II lub w połowie I w. przed Chr.) w kręgu hellenistycznych inspiracji: „... i przełożyłem ją nad królestwa i stolice, i bogactwa za nic miałem w porównaniu z nią, i nie przyrównałem do niej drogiego kamienia, gdyż wszystko złoto, do niej przyrównane, jest odrobiną piasku, a za błoto będzie poczytane srebro obok niej. Nad zdrowie i piękno umiłowałem ją i postanowiłem mieć ją zamiast światłości, gdyż światło jej nigdy nie zgaśnie." (7, 8—11)

[51] 211 DE. Tym terminem „dane" oddaje Witwicki słowo γένοιτο. Analogicznie tłumaczy cały fragment Robin: „... *homme à qui il serait donné de voir le beau en lui-même*". W tych tłumaczeniach zawarta jest jednak, jak się zdaje, pewna doza interpretacji, od której słuszności zależą z kolei odpowiednie uwagi poczynione w toku niniejszego artykułu. Wydaje się jednak, że gdyby nawet propozycje obu tłumaczy nie były zupełnie trafne, to jednak charakter mowy Diotymy pozwala na taką właśnie interpretację oraz wiążące się z nią konsekwencje.

wszystkie filozofie teistyczne, przypisując Bogu najwyższą doskonałość, odnoszą do niego z konieczności i to, co Platon upatrywał w tej idei. Stwierdzenia, że oglądanie Piękna jest d a n e, nie musi się interpretować w kategoriach filozofii religii, niemniej nie ulega chyba wątpliwości, że wskazuje ono jakoś na niewystarczalność człowieka w jego poznawczych wysiłkach chcących odkryć „byt prawdziwy" i na zależność, jakiej jest poddany z uwagi na coś wyższego od niego. Czym to jest w *Uczcie* — nie wiadomo. Filozofia religii upatruje w przeżyciu „dania" jeden z istotnych momentów doświadczenia religijnego, zwłaszcza mistycznego. Jeśli więc zwróci się uwagę na misteryjny nastrój całego przytoczonego przez Sokratesa „objawienia" Diotymy, sprawa staje się może nieco jaśniejsza, a kierunek zarysowanej wyżej możliwości interpretacji nie wydaje się wykluczony. Ostatni etap drogi poznania i miłości byłby w takim razie rodzajem mistycznego oglądu, bezpośredniego, a zarazem tajemniczego zetknięcia się z wartością, nawet obcowania i zjednoczenia się z nią. Etap ten jest jednak „dany": człowiek w zasadzie może, ale nie musi do niego dotrzeć, jeśli będzie liczył na własne siły. Warto przy tym dodać, że z taką interpretacją nie pozostają w sprzeczności poczynione poprzednio uwagi o drodze „oczyszczającej" i samotności człowieka wobec najwyższej wartości [52].

Tego rodzaju zetknięcie się człowieka z wartością posiada jednak dla niego konsekwencje natury życiowej, „praktycznej". „Co myślisz — pyta Diotyma — czyżby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno" [53].

Ujrzenie piękna — najwyższej wartości — splecione w jedno z jego miłością, powoduje konieczność jakiegoś odwzorowania go w sobie, dostosowania do niego swej własnej struktury etycznej

---

[52] Autorzy traktatów mistycznych rozwijają teorię trzech kolejnych dróg wiodących do Boga — oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej, jak również wyróżniają na nich szereg stopni miłości. Por. np. *Noc ciemną* św. Jana od Krzyża czy pisma mistyków XII wieku. Równie często podkreśla się samotność i „opuszczenie" człowieka. Na sprawę tę, w czasach nam bliższych, zwrócił uwagę m. in. Kard. Newman: „Każdy, kto mówi o przedmiotach religijnych, puszcza się sam w nową, nieutorowaną drogę, choć może się zdarzyć, że będzie to droga, po której inni kroczą." *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, cz. II, r. 10, § 2; tłumaczenie cyt. za J. H. N e w m a n, *Przyświadczenie wiary*, w przekł. Stanisława Brzozowskiego, Lwów 1915, s. 97.

[53] 211 E — 212 A

i zorientowania ku niemu całego życia. To życie nie może być już teraz „marne". Wydaje się, że wartość zmusza niejako do tego, że w niej samej, jeśli się tylko dobrze ją rozpozna, zawiera się jakiś kategoryczny imperatyw jej realizacji. Miłość z kolei uzdolnia do tego przedsięwzięcia. Tak więc w samej wartości zawarta jest norma, czy nawet rozkaz jej urzeczywistnienia. Nie chodzi tu oczywiście o próbę uzasadnienia „wynikania" normy z wartości w sensie logicznym, wydaje się jednak, że naszkicowana przez Platona sytuacja pozwala dostrzec koniecznościowe powiązanie wartości i normy na płaszczyźnie aksjologicznej i — w pewnym sensie — psychologicznej. Jeśli się naprawdę ujrzy Dobro — Piękno „samo w sobie", nie można się mu nie poddać. Autentyczne, niezafałszowane ujrzenie samej wartości najwyższej jest równocześnie gwarantem, że „dzielność" urzeczywistniana teraz w człowieku, będzie również dzielnością autentyczną, prawdziwą, a nie tylko p o z o r e m dzielności. Jednym słowem, wartość jest tu pojęta jako warunek konieczny i wystarczający dzielności.

Autentyzmem, prawdziwą „rzeczywistością" nacechowane teraz już będą nie tylko kwalifikacje etyczne człowieka, ale wszystkie jego czyny i cała jego twórczość, która, jako konsekwencja miłości, też zorientowana będzie ku wartości i w jej świetle niejako będzie uprawiana. A to z kolei stanowi gwarancję nieśmiertelności.

5. POMNIK SOKRATESA

Niejeden pomnik wzniósł Platon Sokratesowi w swych dialogach. *Apologia, Gorgiasz, Fedon, Fajdros* — każde z tych pism może się ubiegać o pierwszeństwo pod tym względem. Nie chcemy twierdzić, by apoteoza Sokratesa zawarta w *Uczcie* była najwspanialsza ze wszystkich. Ale jest niewątpliwie niezwykle ważna, gdyż ukazuje nie tylko Sokratesa filozofa, ale i człowieka.

Uwielbieniem dla Sokratesa przenikniety jest cały dialog. Już na samym początku Glaukon chce wiedzieć przede wszystkim o tym, co o n mówił. A Arystodem, źródło informacji narratora (Apollodora), był jednym z najgorętszych wielbicieli i zwolenników mistrza.

Od samego początku akcji głównej Sokrates jest niezwykle uroczysty: „świeżo umyty i z podeszwami na nogach, a to mu się rzadko zdarzało"[54]. A przy tym zachowuje się trochę dziwnie: idąc na przyjęcie zamyśla się i przystaje, potem stoi jeszcze długo na ganku u sąsiadów, ociąga się z wejściem, jakby wahając się przed uczestniczeniem w niejasno przeczuwanej sytuacji, która doprowadzi do ujawnienia najgłębszych jego tajemnic.

---

54 174 A

Potem, gdy już się uczta zaczęła — i rozmowy, słuchał uważnie wszystkich mów, choć nie aprobował ich tonu. I zanim sam zaczął, powiedział kilka uwag, które brzmiały jak najgłębsze wyznanie i program zarazem. A równocześnie dawały od razu charakterystykę człowieka i filozofa: „Bo cóż? Ja jestem człowiek prosty. Toteż mi się wydawało, że kiedy się cokolwiek chwali, trzeba o tym prawdę powiedzieć i koniec"[55]. Gdy zaś już mówił o Erosie, stawało się coraz bardziej jasne, w jak bliskim związku sam z nim pozostaje. Eros nie jest bogiem, lecz czymś pośrednim między bogami i ludźmi i pośrednikiem między nimi. Przy charakterystyce jego natury pada słowo ważne: Demon — Δαίμων[56]. A przecież tym samym terminem Sokrates określał swój „głos wewnętrzny", na który powoływał się tak często![57] To jeden aspekt sprawy: jakiś Demon, bóstwo jakieś mieszka w Sokratesie, odzywa się w nim i kieruje jego postępowaniem. Filozof nigdzie nie utożsamia go wprost z Erosem, ale nic przecież nie stoi na przeszkodzie, by tego rodzaju wniosek wyciągnąć.

Jednak stosunek Sokratesa do Erosa nie na tym tylko polega. Bo oto zaczyna się zarysowywać możliwie najgłębsza analogia między nimi. Sokrates, ideał filozofa, jest najdoskonalszym „wcieleniem" Erosa dążącego do mądrości. Posłuchajmy przy tym, jak Diotyma charakteryzuje to bóstwo: „Przede wszystkim jest to wieczny biedak: daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakiś wymyśli sposób, do rozumu dąży, dać sobie rady potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek."[58] Czyż nie jest to równocześnie charakterystyka Sokratesa? Zważmy przy tym, że wedle jednej z tradycji starożytnych (druga przypisywała pierwszeństwo Pitagorasowi), to on właśnie miał użyć wobec siebie określenia „filozof" — miłośnik mądrości, zamiast imienia mędrca. Te zaś rysy, które w przytoczonej właśnie wypowiedzi zaskakują nieco („odważny", „zuch"), ożyją pod koniec *Uczty*, gdy mowę na cześć Sokratesa wygłosi Alkibiades. To ostatnie przemówienie, improwizowane całkowicie i pozornie nieoczekiwane, nie znalazło się przecież w *Uczcie* przypadkowo. Po pochwałach Erosa mogła —

---

[55] 198 D

[56] 202 D. Witwicki oddaje to terminem „wielki duch"

[57] Por. *Eutyfron* 3 B, *Apologia* 40 B

[58] 203 CD

i nawet musiała — nastąpić pochwała Sokratesa, najdoskonalszego, niedościgłego wzoru miłośnika mądrości.

Na tym tle tym bardziej uderza jedno zdanie omawianego dialogu. Otóż, gdy Diotyma zbliża się do ukazania najgłębszych tajemnic tematu, powiada: „Aż dotąd w święte sprawy Erosa można było, mój Sokratesie, nawet i ciebie łatwo wprowadzić; ale najwyższe, najświętsze jego tajemnice, z których to wszystko dopiero wypływa, nie wiem, czy potrafisz przeniknąć, nawet choćbyś szedł śladami dobrego przewodnika".[59] Zwykle interpretuje się to miejsce tak, że Sokrates chciał tu jakoś zniżyć się do poziomu pozostałych biesiadników, usprawiedliwić się, że głosi rzecz tak niezwykłą i różną od tego, co powiedziano do tej pory. Zastanawia jednak poważny ton tej wypowiedzi. Wiadomo poza tym, że w tym miejscu właśnie Platon przemawia ustami Sokratesa, każąc mu przedstawić jeden z aspektów swojej teorii idei.[60] Czy więc myślał, że Sokrates nie byłby w stanie zrozumieć jego filozofii? Czyżby pycha Platona, o której tyle plotkowało się w Atenach?

Rola, jaką odgrywa Sokrates w różnych dialogach Platona, warta jest zastanowienia.[61] Czasem Platon referuje chyba tylko własne poglądy mistrza — tak jest zwłaszcza w najwcześniejszych dialogach. W pismach okresu „dojrzałego" Sokrates staje się już rzecznikiem myśli Platona, choć między nimi znajduje się wiele motywów czysto sokratejskich. W *Timaiosie*, jednym z dialogów ostatnich, przysłuchuje się tylko temu, co wykładają inni, by w *Prawach* nie pojawić się już wcale. *Uczta*, należąca do średniego okresu twórczości Platona, jest pod tym względem dość wyjątkowa. Sokrates mówi z najwyższym przekonaniem, ale powołuje się na cudze autorstwo przedstawianych przez siebie poglądów. Platon zachował tu najdalej idącą ostrożność. Ale równocześnie kazał mówić Sokratesowi o tym, co sam uważał na pewno — przynajmniej w okresie pisania *Uczty* — za największą zdobycz swej filozofii: o teorii idei i drodze do ich poznania, która jest równocześnie drogą etycznego wzrostu i wychowania człowieka.

---

[59] 209 E — 210 A

[60] Taka jest tradycyjna interpretacja tego miejsca, toteż dziwi opinia znakomitego znawcy Platona i Arystotelesa — W. D. Rossa (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1961, s. 21), który z uwagi na to, że cały ten passus wypowiada Diotyma i że utrzymany jest w tonie proroczym raczej niż filozoficznym, nie jest skłonny przywiązać doń większej wagi, gdy chodzi o jego znaczenie dla platońskiej teorii idei. A jednak ustęp ten tak jest typowo platoński i tak harmonizuje z głównymi założeniami filozofii Platona, wzbogacając w dodatku teorię idei o ważny aspekt epistemologiczny, że zastrzeżenia Rossa nie wydają się przekonywające. Tym bardziej, że Diotyma jest najprawdopodobniej postacią całkowicie fikcyjną.

[61] Interesująco poruszył tę kwestię A. Krokiewicz w swym *Sokratesie* (Warszawa 1958), rozdz. V, *passim*.

W zastrzeżeniu Diotymy, co do przygotowania Sokratesa do tej drogi, może więc chodzić o jeszcze większe podkreślenie ostrożności: by nie obarczać mistrza odpowiedzialnością za poglądy, których nie mógł poznać. Ważniejszy jest chyba jednak aspekt inny. Platon, co już zaznaczyliśmy, traktował filozofię także jako misterium. Wiadomo, że w Akademii odbywały się dyskusje „ezoteryczne", które nie znalazły wyrazu w żadnym z pism. To, o czym mówi Sokrates, jest odkryciem jakiegoś rąbka tajemnicy, jest wtajemniczeniem. Do tego zaś właśnie potrzebny jest nie tylko wysiłek intelektualny. Kiedy Sokrates rozmawiał z Diotymą, był kimś w rodzaju sofisty czy uczonego intelektualisty. Dla zgłębienia spraw najważniejszych to jednak nie wystarcza. Potrzeba czegoś więcej niż zwykła mądrość, choćby górowało się nią ponad wszystkimi współczesnymi. Wraca sprawa „dania", o której mówiliśmy poprzednio. W najgłębsze sprawy Erosa, który jest przecież kimś bliskim bogom, trzeba już zostać wprowadzonym „od góry". I chyba Platonowi zależało na ukazaniu także i tego w Sokratesie, że był on nie tylko filozofem — uczonym, ale i filozofem „wtajemniczonym", z bożej łaski, w którym „bóstwo mieszka". To jest chyba w przekonaniu Platona dopiero kres i dopełnienie mądrości, jaka stać się może udziałem człowieka. Pomnika Sokratesa — filozofa nie można było ustawić wyżej.

Jednak nie koniec na tym. Pozostaje Sokrates — człowiek. Pijany Alkibiades, jeden z najpiękniejszych Greków tego czasu, zakochany po uszy w Sokratesie, puszcza wodze języka i wielbi go od strony, którą sam poznał najlepiej. „A ty tak zrób — zwraca się do filozofa — gdybym się gdzieś mijał z prawdą, zaraz mi przerwij, jeżeli wola, i powiedz, że to kłamstwo". [62] Ale Sokrates nie przerywa. Nie przerywa, gdy Alkibiades porównuje go do Satyra — Marsjasza, oczarowującego słuchaczy, nie mogących już wyzwolić się spod jego władzy, i do figurek brzydkich Sylenów, w których wnętrzu ukryte są wizerunki bóstw. Gdy sławi jego opanowanie, odwagę w niebezpieczeństwach, nieludzką wytrzymałość na trudy. I gdy mówi o jego wierności swemu powołaniu filozofa.

A kiedy uczta — i dialog jej poświęcony, dobiegają już do kresu, na postać Sokratesa rzucony zostaje jeszcze jeden, ostatni snop światła. Wszyscy już śpią, zmęczeni i pijani. Tylko Agaton, Arystofanes i Sokrates dyskutują jeszcze, popijając z wielkiej czary. Sokrates udowadnia im, że kto umie napisać tragedię, ten i komedię potrafi. Tak, jak to zrobił Platon w *Uczcie*? Kiedy wreszcie i tych sen zmorzył, wstał Sokrates i wyszedł, „... a za nim, jak zwykle, Arystodemos. Poszedł Sokrates do Likeionu, wykąpał się, potem

---

[62] 214 E

dzień cały tak spędził, jak to zazwyczaj był czynił, a wieczorem poszedł do domu odpocząć." [63]

6. ZAKOŃCZENIE

Chyba nie będzie rzeczą zbyteczną uwydatnić — na zakończenie — zasadniczą tendencję, która leżała u podstaw przeprowadzonych w tym artykule rozważań. Chodzi o „dowartościowanie" mów, poprzedzających wystąpienie Sokratesa, co pozwoliło na snucie naszych refleksji na kanwie całego dialogu.

Nie ulega wątpliwości, że zasadnicze rozwiązanie naczelnego problemu *Uczty* zawiera się w mowie Sokratesa. Ale równocześnie nie wydaje się, by przemówienia ją poprzedzające pozbawione były ważnych merytorycznych treści, doniosłych zarówno z punktu widzenia filozofii Platona, jak i z uwagi na ich wartość filozoficzną w ogóle. Wiele myśli stamtąd przejął i rozwinął Sokrates, czy — ściślej — Diotyma jego ustami. Ale chyba zaaprobować można w nich i to, co z wypowiedzią główną jest niesprzeczne: jako jej dopełnienie, ukazujące inne ważne aspekty, a przynajmniej drogi możliwych poszukiwań i rozwiązań. Szczególnie ważna wydaje się przy tym mowa Arystofanesa. Odrzucić należy natomiast to, co z zasadniczymi intencjami wypowiedzi Sokratesa jest sprzeczne, a więc — między innymi — relatywizm, hedonizm, doszukiwanie się w Erosie nie środka, lecz celu itd. Wydaje się, że taka właśnie, integralna interpretacja *Uczty*, nie sprzeciwia się chyba zamierzeniu Platona.

Nie byliśmy w stanie zwrócić uwagi na wszystkie ważne sprawy wiążące się z *Ucztą*. Pominęliśmy wiele szczegółów, ograniczyliśmy również nasuwające się możliwe interpretacje. Ale jeszcze jedną z nich będzie wolno przynajmniej zasygnalizować: chodzi o czysto estetyczną interpretację występującego w *Uczcie* pojęcia piękna i — w konsekwencji — poszczególnych stopni „drogi" wiodącej do poznania jego istoty. Sprawa ta warta jest jednak osobnego opracowania.

Władysław Stróżewski

[63] 133 D

HALINA BORTNOWSKA

MIARA MIŁOŚCI

Pierwsze wydanie książki „Miłość i odpowiedzialność” *(2 tys. egzemplarzy) rozeszło się niezwykle szybko. Drugie (15 tys.) — „przejrzane i uzupełnione” — jest jeszcze tu i ówdzie do nabycia.* [1] *Książka ta zasługuje na uwagę i ze względu na charakter poruszanej problematyki i ze względu na osobę autora, który doświadczenie duszpasterskie łączy z kwalifikacjami uczonego i autentyczną pasją twórczego filozofowania. Szkoda więc, że dotychczas ukazała się tylko jedna obszerniejsza recenzja tej książki i to recenzja, która ze względu na swe raczej polemiczne i bardzo wąskie ujęcie nie może poprawnie pełnić funkcji wprowadzania w meritum zawartych w* „Miłości i odpowiedzialności” *dociekań.* [2] *A przecież książka ta bardzo potrzebuje omówień, bo w swej istotnej, filozoficznej warstwie jest pracą niewykończoną, czy niezakończoną. To nie znaczy „niedopracowaną” czy „nieporządną”. Mówiąc o niezakończeniu mam tu na myśli proces konstruowania teorii filozoficznej uzasadniającej wnioski autora. Miłość i odpowiedzialność nie jest summą (i nie jest też przeznaczona „dla początkujących”), jest antytezą podręcznika czy poradnika etycznego. Jest wyrazem osobistych osiągnięć myślowych, jeśli można ją nazwać podsumowaniem, to co najwyżej podsumowaniem jakiegoś etapu filozoficznej refleksji.* [3]

Gotowe summy czy podręczniki można streszczać i reklamować, lub ostrzegać przed ich studiowaniem — dyskutowanie z nimi jest zabiegiem jałowym. Natomiast warto przez analizę i polemikę współdziałać w narastaniu dzieła, które

[1] Ks. Biskup Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Wydanie II, przejrzane i uzupełnione, Kraków 1962.

[2] Ks. Stanisław Witek, *Miłość i odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie”, zeszyt 3, listopad/grudzień 1961, s. 284—288.

[3] Wniosek ten nasuwa się zwłaszcza gdy zwrócimy uwagę na zmiany wprowadzone w tekście drugiego wydania. O ewolucji poglądów autora świadczy też niepublikowana dotąd praca na temat koncepcji i metody etyki, z której fragmentami zapoznałam się w maszynopisie.

żyje. Warto — choć jest to zadanie publicystycznie bardzo niewdzięczne. Tego rodzaju krytyka zwraca się bowiem raczej do autora omawianej pracy niż do czytelników. Czytelników zdolnych do daleko idącej twórczej współpracy z autorem i krytykiem zwykle jest niewielu, ogółowi brak przygotowania naukowego, trudno zdecydować się na wysiłek, jakiego taka współpraca wymaga. Sądzę jednak, że właśnie ta książka — choć jest książką trudną — w sposób zupełnie wyjątkowy zobowiązuje do współpracy intelektualnej, pociąga do niej, gdy tylko pokona się wstępne przeszkody.

Miłość i odpowiedzialność nosi podtytuł „studium etyczne", w tekście spotykamy raz po raz terminy i pojęcia zaczerpnięte z arsenału filozofii, czy to klasycznej czy współczesnej (czasem, niesłusznie, zniechęcające laików: nie taki wilk straszny przy bliższym zetknięciu, jak na pozór wygląda) — a jednak, w samym założeniu, ma to być książka jakoś praktyczna, do przemyślenia dla ludzi nie trudniących się zawodowo filozofią, lecz mimo to odczuwających potrzebę samodzielnego rozstrzygania osobistych problemów etycznych w oparciu o możliwie dogłębne i fachowe postawienie zagadnień. Dogłębne i fachowe, to znaczy także „ostrożne", nie lekceważące trudności, liczące się z tym, że „nie wszystko jest proste i nie wszystko da się wyjaśnić". Takich nie-filozofów lecz po prostu ludzi szukających autor wyraźnie prosi o współpracę, o współautorstwo. Liczy na to, że książkę będą „niejako w dalszym ciągu tworzyć ci, którzy do końca — i w teorii i w praktyce — przemyślą czy przeprowadzą jej główne sformułowania" (s. 8).

Ta współpraca jest oczywiście przede wszystkim osobista, prywatna, dokonuje się na tajemniczej płaszczyźnie, której istnienia autor może się tylko domyślać, rzadko kiedy dotykając jej bezpośrednio — współtworzymy książkę czytając ją i szukając jej sensu dla siebie, formułując na własny użytek to, co ma nam do powiedzenia. Recenzje, omówienia, cała krytyka pisana i drukowana ma z tą prywatną pracą czytelników współdziałać i jednocześnie powinna też być jej wyrazem — wyrazem dostępnym także dla autora. Takie są właśnie ambicje tego omówienia — niemałe. Zdaję sobie sprawę ze związanego z nimi ryzyka — zapewne nikogo nie zadowolę — ani fachowców, dla których to wszystko będzie zbyt elementarne i skażone publicystyczną metodą, ani zwykłych czytelników, którzy by woleli „więcej konkretów".

A jednak spróbuję i do udziału w tym eksperymencie odważnych zapraszam.

I. PROBLEM »WSPÓŁCZESNEJ« MIŁOŚCI

OD WIEKÓW publicyści trudnią się charakteryzowaniem epoki. Hobby czy powołanie? Bywa, że rozważania o współczesnej młodzieży, kulturze, cywilizacji, sztuce, powieści, poezji, miłości etc. przypominają naiwne autoanalizy szesnastolatków odkrywających niezwykły fenomen własnej jaźni. Ale nie musi być tak — te same pytania można stawiać w sposób godny ludzi dorosłych. Można też po dorosłemu pytać o współczesną miłość, to znaczy o miłość na jej dzisiejszym tle, widzianą w dzisiejszych kategoriach i trwającą w dzisiejszych warunkach. Tak pytają o nią fachowcy zajmujący się miłością z punktu widzenia nauki — badacze z zakresu psychologii i seksuologii a także socjologowie. Nie można lekceważyć ich osiągnięć. Są to rzeczy bardzo ciekawe i ważne w praktyce. Nic dziwnego, że cieszą się ogromnym zainteresowaniem — o czym świadczy chociażby powodzenie numeru „Więzi" [4] poświęconego problematyce seksuologicznej, i wszystkich w ogóle książek z „tej" dziedziny.

Książki próbują odpowiedzieć potrzebom — czy odpowiadają im w pełni? Na ogół nie, bo potrzeby są szersze, bardziej zróżnicowane. Wykraczają poza to, co może dać seksuologia w ścisłym znaczeniu. Istnieje bardzo żywa potrzeba łączenia, syntetyzowania wszelakiej wiedzy o sprawach miłości.

Wiele czynników składa się na fakt, że coraz trudniej o spontaniczność w stosunkach międzyludzkich i że nie zawsze spontaniczność wystarcza, aby pokonać opory i rozwiązać realne i dotkliwe problemy współżycia. Oczywiście sama wiedza czy opanowanie techniki to jeszcze nie kultura współżycia. W pewnych sytuacjach wiedza może stać się warunkiem koniecznym dobra, ale na tym właśnie świecie nigdy nie wystarcza do jego realizacji. Obok znajomości techniki postępowania potrzebna jest sprawność poprawnego wartościowania, a więc świadomość celów i etycznej wartości różnych postaw życiowych i relacji międzyludzkich. Z twierdzeniem tym zgodzą się łatwo psychologowie — bo studium ludzkiego wnętrza pozwala stwierdzić, że człowiek jest istotą etyczną i w sferze seksualnej — miłość tak czy inaczej niemal z reguły, pozytywnie lub negatywnie, przeżywana jest w kategoriach etycznych. Wiedza seksuologiczna pomijająca aspekt etyczny jest wiedzą cząstkową — musi być wzbogacona o poznanie i przeżycie wartości będące punktem wyjścia dla prawidłowego wartościowania w praktyce, w toku wykorzystywania technicznej wiedzy. Seksuologia lekarska czy psychologiczna jest potrzebna — ale źle

[4] Por. „Więź", nr 7/8, 1962.

jest, gdy w świadomości społecznej utrwala się przekonanie, że te nauki obejmują całą problematykę miłości — że poza nimi jest jeszcze tylko... socjologia rodziny i (ewentualnie) etyka określająca obowiązki rodzinne.

Większość analiz dotykających problemu miłości współczesnej w jego aspekcie etycznym zaczyna od analizy kryzysu rodziny — i poza tę analizę właściwie nie wychodzi. A szkoda — bo miłość leży w kręgu etyki nie tylko z tej racji, że w bardzo wielu wypadkach prowadzi do założenia rodziny i cementuje ją wewnętrznie. Miłość seksualna sama w sobie, nawet w oderwaniu od powiązań rodzinnych, jest faktem etycznym, to znaczy posiada etyczną wartość — dodatnią lub ujemną. A jej współczesny kontekst to nie tylko kontekst rodziny, choć oczywiście także kontekst rodziny.

Rozważania te zmierzają do wniosku, że istnieje etyczny problem współczesnej miłości i że nie sprowadza się on do problemu rodziny, choć problem rodziny jakoś obejmuje.

Chcąc ugruntować ten wniosek trzeba jeszcze wziąć pod uwagę pewien, spontanicznie nasuwający się zarzut.

Cały czas mówię tu o problemie współczesnej miłości. A czy miłość — zwłaszcza miłość seksualna — nie jest czymś wiecznym? Zmienia się to i owo w jej psychologicznej czy socjologicznej oprawie — ale tymi zmianami interesują się inne, niefilozoficzne nauki, właśnie seksuologia, czy psychologia społeczna. Zasady etyczne są niezmienne, a więc w tej dziedzinie wszelka pogoń za aktualnością jest tylko chytrym propagandowym wybiegiem.

Myślę, że jest to pogląd niesłuszny: Problemy filozoficzne — a za nimi także i próby rozwiązań — mają swój aspekt „niezmienny" i aspekt „aktualny". Znawca historii idei zawsze potrafi dowieść, że „to wszystko już było", że problemy, jakie życie stawia przed nami, można sprowadzić do jakichś filozoficznych archetypów, że o tym samym myśleli i dyskutowali mędrcy greccy... I będzie miał rację. A jednak nowość problemów stawianych przez teraźniejszość nie jest czymś całkowicie iluzorycznym, także w filozofii. Bo jednak te same odwieczne problemy stawiane są inaczej, doświadczenie historyczne wpływa na ich kształt, praktyka i wizja świata formowana przez nauki szczegółowe zmusza filozofię co najmniej do przestawiania akcentów. Gdyby Arystoteles znał dzisiejszą fizykę — zapewne jego metafizyka byłaby inna, nie musiałaby być zupełnie inna, niewiele w niej jest istotnie „podważone" — ale co innego wydaje się dziś najważniejsze. Filozofia zmierzająca ku temu co absolutne, (a więc niezmienne) osiąga swój cel nie przez zaprzeczenie zmienności, lecz przez jej zrozumienie.

Doświadczenie zmiany, jej analiza, to jeden z punktów wyjścia metafizyki. Punktem wyjścia etyki także jest doświadczenie, z tym zapewne zgodzą się wszyscy, choć charakter i rola tego doświadczenia bywa pojmowana rozmaicie. Nawet wśród tomistów bardzo ściśle trzymających się poglądów swego mistrza spotykamy się z różnymi ujęciami tego problemu. Na ogół jednak trzeba przyznać, że doświadczenie jako źródło czy element teorii etycznej nie jest przez nich akcentowane wyraźnie. Na plan pierwszy występuje raczej zależność etyki od metafizyki, czy też od filozofii człowieka.[5] Nadto w praktykę rozwiązywania zagadnień etycznych często ingerują odgórnie przesłanki ściśle teologiczne. Taki stan rzeczy sprzyja pewnemu „bezruchowi" w etyce: nowe problemy szczegółowe, nowy styl myślenia i związane z nim przeorganizowanie całej problematyki przychodzi powoli, z opóźnieniem, lub w ogóle nie dostrzega się potrzeby zmian.

Trudno mówić o całkowitym bezruchu w etyce tomistycznej czy nawiązującej do tomizmu — ale na pewno mało, za mało się w niej dzieje.[6] Na tym tle książka Ks. Bpa Karola Wojtyły wręcz zdumiewa — tak bardzo jest inna, tak umie być dzisiejsza. Zapewne właśnie dlatego, że autor dokonał rzeczy niezwykle ważnej: znalazł punkt wyjścia dla rozważań z zakresu etyki umożliwiający jednocześnie pełne wykorzystanie doświadczenia i zachowanie normatywnego charakteru etyki.

Zaznaczyłam na wstępie, że uważam *Miłość i odpowiedzialność* za książkę niedokończoną — że jest ona raczej wstępem niż podsumowaniem dorobku autora. Nic więc dziwnego, że głównym osiągnięciem tego studium jest p o s t a w i e n i e p r o b l e m u, sprecyzowanie punktu wyjścia a nie rozwiązanie tych czy innych szczegółowych zagadnień. Ludzie szukający gotowych recept, dyrektyw postępowania niewiele tam znajdą dla siebie. Ta książka zmierza jak najbardziej ku praktyce życiowej, osobistej czy duszpasterskiej, ale nie dociera do niej bezpośrednio, tylko wskazuje kierunek drogi. Istotne, zdobyte już *novum* leży na płaszczyźnie filozoficznej i to właściwie w zakresie samej koncepcji etyki i sposobu jej uprawiania. Chcę tu wyjaśnić, na czym to *novum* polega i jak takie pojmowanie etyki wpływa na jej „aktualizację". W tym celu trzeba będzie chociaż pobieżnie poruszyć sprawę filozoficznych koneksji autora — tomistycznych i nietomistycznych. Z konieczności uwagi te będą miały charakter nieco specjalistyczny. Do spraw bardziej praktycznych powrócę w dalszym ciągu tego artykułu (zwłaszcza w części III), gdzie na konkretnych przykładach

---

[5] Por. sprawozdanie ze „Spotkania filozoficznego" w KIK na tematy etyczne: *Konfrontacje*, „Znak" nr 89, (1961).

[6] Por. Halina B o r t n o w s k a, *Stare i nowe w etyce*, „Znak" nr 94, (1962).

spróbuję pokazać aktualność *Miłości i odpowiedzialności*, jej współczesność — i głęboką słuszność. Będzie to jednocześnie próba „przedłużenia" książki w stronę codzienności i tego wszystkiego, co na nią się składa.

Nowość i swoistość pozycji filozoficznej autora *Miłości i odpowiedzialności* można najlepiej ocenić porównując jego wypowiedź z tym, co znajdujemy w takiej np. książce, jak znane i skądinąd znakomite dzieło ojca Jacka Woronieckiego poświęcone katolickiej etyce wychowawczej.[7] Punktem wyjścia rozważań ojca Woronieckiego jest porządek obiektywny, bytowy. Gdy analizuje miłość w podmiocie, w człowieku, to interesuje go przede wszystkim relacja intelekt-wola-przedmiot miłości. Normy etyczne wyrażają porządek, jaki w tej relacji powinien panować. Tworzywem norm jest ostatecznie wiedza o porządku świata, jaką daje nam metafizyka. Nie jakaś metafizyka wymyślona, aprioryczna, lecz nauka o bycie wywodząca się z doświadczenia tegoż bytu.

Wiedza o człowieku, jaka jest potrzebna do zbudowania etyki, zamyka się w ramach tzw. psychologii racjonalnej, operującej pojęciem władz duszy i hierarchii tych władz (poddanie woli rozumowi poznającemu prawdziwe dobro). U podstaw tej psychologii leży filozoficzna analiza zjawiska „człowiek", zwłaszcza analiza procesu ludzkiego działania, ale kontury tej analizy są zatarte i jej związek z aktualnym doświadczeniem mówiącym, j a k działa człowiek nie jest dziś jasny dla większości odbiorców etyki katolickiej. Jest w tym wszystkim coś, co robi wrażenie aprioryzmu — w schematach czynu ludzkiego trudno znaleźć miejsce dla przeżyć, które nie łatwo poddają się analizie. Psychologia dzisiejsza nie jest nauką filozoficzną — operuje innymi schematami i jednocześnie wszczepia nieufność wobec schematów zbyt zracjonalizowanych. Wedle jej danych decyzje ludzkie i cały przebieg postępowania jest raczej wynikiem i konsekwencją wewnętrznej jakości człowieka, w wielkiej mierze związany jest z jego biografią — a nie z jakąś gotową i uporządkowaną strukturą władz.[8] Osobiście widzę szereg możliwości interpretacji danych psychologii scholastycznej w kategoriach języka psychologii głębi czy innych odmian psychologii dzisiejszej (i odwrotnie) — ale nie o tym tu mowa.

Próba zastąpienia psychologii scholastycznej psychologią dzisiejszą mogłaby w budowaniu etyki dać rezultaty interesujące. Ale poprzez taką próbę etyka straciłaby swój *status* nauki filozoficz-

[7] O. Jacek W o r o n i e c k i OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Wyd. Mariackie, Kraków 1948.

[8] Por. AM, *Spór o dobro*, „Znak" nr 94, (1962).

nej i byłaby zdana na fluktuacje różnych kierunków w psychologii, każda niemal nowa teoria psychologiczna przynosiłaby konieczność reinterpretacji (przynajmniej terminologicznej). A co najważniejsze — sama pewność postulatów etycznych stałaby się zależna od pewności przesłanek psychologicznych, byłaby więc znikoma. Wydaje się, że rozważania na pograniczu etyki i aktualnej psychologii są potrzebne i godne uprawiania, ale etyki czysto filozoficznej nie zastąpią, raczej mogą ją uzupełniać czy tłumaczyć. [9]

Obok scholastycznej istnieje jeszcze co najmniej jedna wielka filozoficzna synteza zjawiska „człowiek". Jest ona dziełem fenomenologów: Husserla, Schelera, Ingardena i innych. Sprawami etyki interesował się szczególnie Scheler, i on to właśnie, w sposób niezwykle twórczy i głęboki, ustalił dla niej punkt wyjścia w analizie przeżyć etycznych. Scheler — jak wszyscy fenomenologowie — jest wrogiem psychologizmu, sprowadzania problematyki filozoficznej do psychologicznej. Aksjologia (nauka o wartościach), jaką stworzył, ma charakter ściśle filozoficzny. Wychodząc od analizy ludzkich przeżyć dochodzimy do istnienia wartości etycznych, poniekąd tak jak moglibyśmy pośrednio odkryć istnienie barw badając działanie ludzkiego wzroku. Wartości etyczne nie są myślami, tworami naszej psychiki. Świat tych wartości jest czymś, co nas przekracza i na swój sposób jest od nas niezależne. W poszukiwaniu wartości etycznych Scheler wychodzi od podmiotu, startuje od wewnątrz, inaczej zupełnie niż scholastycy, dla których rzeczą pierwotnie daną jest porządek obiektywny, pozapodmiotowy, rzeczywistość zewnętrzna. Dla Schelera wartości etyczne jako takie są przedmiotem doświadczenia — natomiast scholastycy, przynajmniej tomiści, umieszczają doświadczenie jak gdyby dalej od etyki, większą rolę przyznają rozumowaniu i w ogóle „grze władz" w człowieku, mówią raczej o poznaniu wartości (dobra) niż o ich doświadczaniu.

Autor *Miłości i odpowiedzialności* nie ukrywa faktu, że tworząc swą koncepcję etyki w wielu punktach idzie za Schelerem, którego poglądy dobrze zna i do pewnego stopnia podziela. [10] Oto jak ujmuje zadania etyki: ma ona wyjaśniać normy poprzez kontekst doświadczenia — także doświadczenia typu schelerowskiego. Także, ale nie tylko: Człowiek jest podmiotem moralności, jest tym,

[9] Por. Liliane Frey-Rohn, *Zło w świetle psychologii*, „Znak" nr 94, (1962).

[10] Por. Ks. Bp Karol Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1959. Ks. Bp Karol Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej*, „Roczniki Teologiczno-kanoniczne", KUL, Tom VI, zeszyt 1/2, Lublin 1960.

kto czyni dobrze lub źle — i jest jej przedmiotem, jest tym, kogo dotyka sprawiedliwość, miłość — lub krzywda.

W budowie etyki potrzebne jest i doświadczenie startujące od wewnątrz, analiza przeżycia etycznego, w którym wartość uczestniczy — i doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej, które analizuje się w ramach poznania przednaukowego i poznania filozoficznego. Te dwa doświadczenia spotykają się na terenie etyki, dane ich nie są sprzeczne, lecz raczej uzupełniają się wzajemnie i oświetlają.

Dla umysłowości uformowanej przez tradycyjne nauczanie etyki kontakt z doświadczeniem schelerowskim jest szczególnie ożywiający: wyzwala rozważania etyczne z różnych przykrych zacieśnień. Na przykład: podejście od strony podmiotu, wzięcie pod uwagę przeżyć człowieka, któremu rzeczywistość jawi się jako seria niepowtarzalnych w swym kontekście zdarzeń — ratuje etykę przed legalizmem, przed sprowadzaniem całości życia etycznego do posłuszeństwa formułom prawnym. Istotnie — to jest dobre etycznie, co jest zgodne z obiektywnym porządkiem rzeczywistości — ale bogactwo tego porządku zdaje się przekraczać możliwości kodyfikacji. Prawo jako poznane i sformułowane jest zawsze „mniejsze", uboższe od swej podstawy w rzeczywistości.

Z drugiej strony uznanie doświadczenia „zewnętrznego" chroni etykę przed subiektywizmem, przed zamknięciem się w sferze przeżyć, nadaje jej szersze i wyraźniej społeczne zabarwienie. Wspólny całej ludzkości zdrowy rozsądek (*common sense*) ma poprzez to doświadczenie swój udział w budowaniu etyki — ten fakt ułatwia porozumienie między ludźmi w tak ważnej dziedzinie jaką jest wartościowanie etyczne.

Legalizm i subiektywizm (skonkretyzowany np. w etyce sytuacyjnej) to dwie postawy skrajne, z którymi *Miłość i odpowiedzialność* chce się uporać i którym przeciwstawia propozycję „wyjścia wyżej", ponad rzekomą sprzeczność.

Uwzględnienie doświadczenia typu schelerowskiego sprzyja kontaktowi etyki z tym, co aktualnie dzieje się w człowieku, i poprzez to umożliwia pasjonujący i praktycznie ważny dialog między tym, co wieczne, i tym, co dzisiejsze.

Scheler zdawał sobie sprawę z historycznej zmienności *ethosu*, świata wartości. Pewne wartości stanowią w nim jak gdyby trwałe współczynniki. Inne natomiast w różnych epokach zmieniają swój sens i stanowisko w hierarchii.

Możemy się zgodzić z metafizykami, że porządek kosmosu jest niezmienny — niemniej *ethos*, jako świat wartości poznanych, będzie się zmieniać, bo nasze poznanie zmienia głębokość. Te zmiany głębokości (i zmiany aspektu — też nieuniknione, bo każda epoka

przynosi inne doświadczenia historyczne [11] muszą wywierać wpływ na kształtujący się wciąż na nowo obraz świata wartości, a tym samym i na konkretną treść norm. Może nie powstają normy czy nakazy etyczne z gruntu nowe — ale występują między nimi nowe relacje, zmienia się układ zależności, co innego wysuwa się na pierwszy plan. Czasem można to zauważyć nawet na przestrzeni lat kilkunastu: poszczególne „cnoty" nie bez przyczyny wychodzą z mody lub odwrotnie — wchodzą na wszystkie usta. Te „niemodne" nie przestają się liczyć — nadal muszą być i są praktykowane, bo są warunkiem całości, pełni życia etycznego — ale bytują w cieniu tego, co zarysowuje się jako „ideał etyczny na dziś", co nadaje ton i barwę wysiłkom i poszukiwaniom. Tak widzieliśmy już lata wierności, męstwa, autentyczności — teraz na sposób Pawłowy pierwsza zdaje się być miłość pojmowana jako wyjście naprzeciw drugiemu człowiekowi, jedyna siła twórcza i zbawcza.

Akceptując niezmienne zasady nie musimy wyrzekać się historycznej zmienności ich konkretnych ujęć i zastosowań — to oczywiste. Trwa zasada „szanować każdego człowieka" — ale w bardzo wielkim stopniu zmieniły się uczynki, jakich wymaga od nas jej stosowanie. Zmieniły się w tak wielkim stopniu, że właściwie musimy na nowo odkrywać jej sens. Bez tego odkrycia zasada stanie się pustym schematem, ogólnikiem bez treści.

Uwzględniając oba rodzaje doświadczenia, kładąc pewien akcent właśnie na doświadczeniu typu schelerowskiego — Ks. Bp Wojtyła może i musi pisać właśnie o miłości współczesnej, bo taka miłość jest przedmiotem jego obserwacji w obrębie doświadczenia duszpasterskiego, które uznaje za jedno ze źródeł swojej książki. W *Miłości i odpowiedzialności* dokonuje się jakaś — moim zdaniem bardzo znamienna — konfrontacja tej współczesnej miłości i zasad wywodzących się z analizy obiektywnego porządku rzeczywistości i na nich opartych, zasad tak ogólnych, że mogą obowiązywać zawsze, że można im przypisać zasięg kosmiczny.

Przyjrzyjmy się teraz tej konfrontacji.

II. MIARA OSOBY

Porządek obiektywny i porządek przeżyć spotykają się w stwierdzeniu, że człowiek jest osobą.

Tomistyczna antropologia filozoficzna mówi o człowieku jako o *compositum* duchowo-cielesnym, akcentując jedność i niepowta-

---

[11] Por. Louis K. Dupre, *Pożytki filozofii właściwie użytej*, „Znak" nr 92/93, (1962).

rzalność każdego takiego *compositum* w ramach wspólnej ludzkiej natury. Każdy człowiek — więc i ten oto człowiek — jest zasadniczo różny od wszystkich pozostałych, jest s o b ą. Nie jest tylko jakąś sumą różnych elementów powtarzalnych — jako byt stanowi całość, jedność, s u b s t a n c j ę. Działanie osoby — w myśl zasad metafizyki — jest proporcjonalne do jej bytu, określone przez nią samą. Określone jej naturą (ludzką) lecz także jej indywidualnością. Z tej racji działanie osoby cechuje wolność i swoista autonomia.

Uznanie i afirmacja faktu, że człowiek jest osobą, prowadzi do przekonania, że człowiek powinien być traktowany jako osoba, z poszanowaniem jego osobowej niepowtarzalności, autonomii, wolności. [12] Angażując osobę wobec osoby miłość nie powinna przekreślać czy też naruszać żadnego z praw osoby. Jest to podstawowa zasada klasycznego „personalizmu", personalizmu, o jakim można mówić u św. Tomasza, mimo że termin ten w jego dziełach nie występuje. [13]

W sposób zbliżony do klasycznego (w tym punkcie) sformułował zasadę personalizmu Kant: Osoba może być tylko celem działania — nigdy jego środkiem. [14]

W *Miłości i odpowiedzialności* znajdujemy sformułowanie podobne: Nie wolno używać osoby.

Nadal jesteśmy tu w porządku obiektywnym, ale już wychylamy się jakby na spotkanie tego, co dane jest w przeżyciu. Bo właśnie przeżycie zwłaszcza prawdziwie głębokie przeżycie miłości — pozwala doświadczyć, że osoba jest wartością i że będąc wartością i „dobrem dla", pozostaje jednocześnie *alteri incommunicabilis*. Najściślejsze zjednoczenie osób nigdy nie jest zjednoczeniem całkowitym, jest tylko spotkaniem — pęknięcie na „dwoje", odrębność „ty" i „ja" trwa. Całą istotą wychodzimy naprzeciw drugiemu, ale nie możemy stać się nim, stać się jednym, choć do tego właśnie dąży miłość.

Dążenie do tego, by „stanowić jedno" oscyluje między pragnieniem poddania się, zniwelowania siebie jako osoby, i pragnieniem zdobycia, opanowania drugiej osoby. Oba te pragnienia są skierowane przeciw temu, co w porządku obiektywnym stanowi dobro — przeciw autonomii osoby. A na płaszczyźnie subiektywnej — realizacja któregoś z tych niszczycielskich pragnień oznacza bardzo poważne skrzywienie całego wzajemnego stosunku — skrzywienie naruszające miłość.

---

[12] Por. Władysław S t r ó ż e w s k i, *Etyka afirmacji*, „Znak" nr 89, (1961).
[13] Por. Ks. Bp Karol W o j t y ł a, *Personalizm tomistyczny*, „Znak" nr 83, (1961).
[14] Por. Halina B o r t n o w s k a, *Humanizm i etyka*, „Znak" nr 87, (1961).

Metafizyka wskazuje na jedność jako na kres miłości, jej wypełnienie, *terminus ad quem*. Tak pojmowana jest nawet miłość kosmiczna — ta, która u Dantego rządzi ruchem gwiazd. W miłości rozumianej tak, jak ją pojmowali scholastycy, jest miejsce na dynamizm, na działanie: doskonale urzeczywistniona jedność nie jest martwa — zawiera w sobie wielość, trwa w niej jakieś wewnętrzne krążenie, wymiana dóbr, istnieją relacje... Teologiczna wizja Trójcy Św. nawiązuje do filozoficznego modelu jedności doskonałej — doskonałością życia a nie bezruchu.

Podobnie i najściślejsza jedność międzyludzka oparta na miłości nie ma charakteru statycznego i nie przekreśla odrębności osób — raczej ją wykorzystuje, czerpie z bogactw z tą odrębnością związanych i od niej nieodłącznych. Jedność międzyludzka realizuje się w procesie dawania i przyjmowania zakładającym i fakt dwoistości i fakt wzajemnego ciążenia ku sobie. Żadnego z tych faktów nie można wyeliminować bez naruszenia tego, co stanowi rację, a nawet więcej: bytowy fundament jedności.

Miłość ludzka musi być między osobami. Aby mogła łączyć, trzeba aby przełamała barierę podmiotu. Ma być wyjściem naprzeciw drugiego człowieka — a nie czekaniem na to, by go wchłonąć w siebie, zamknąć we własnym wnętrzu, lub by dać się pochłonąć rezygnując z własnej wartości i godności. Człowiek rośnie przez miłość dlatego, że dzięki niej przestaje być zamknięty, i tylko wtedy rośnie, gdy rzeczywiście się otwiera.

Każde działanie dotykające osoby powinno być działaniem skierowanej ku niej miłości — inaczej narusza jej prawa. Dobru należy się miłość, a osoba jest właśnie dobrem. W porządku obiektywnym norma personalistyczna — norma miłości osoby — jest bezpośrednim uzasadnieniem przykazania miłości. Zresztą i w porządku przeżycia „prawdziwa" miłość utożsamia się z najgłębszym szacunkiem dla praw istoty kochanej. Tylko że prawa te nie są ujmowane w kategoriach ogólnych i nie mogłyby pomieścić się w nich bez reszty: prawa człowieka — tego oto najbliższego człowieka — to nie jakieś prawa gwarantowane takim czy innym kodeksem, to jego prawa, prawa własne i nieporównywalne z prawami innych ludzi, a uzasadnione faktem, że to właśnie ten człowiek, i taki jaki jest. Miłość budzi poczucie, że nie ogarniamy w pełni bogactwa drugiego człowieka. Im ściślejsze zespolenie, tym żywsza świadomość tajemnicy. Niespodzianki i rzeczy niepojęte odsłaniają się w miarę, jak wzrasta wzajemna przejrzystość; bezpośredni, intymny kontakt wciąż na nowo rozprasza złudzenie, że sięgamy dna. A jednak dno istnieje, i ono też — niepoznane, niedotknięte — jest przedmiotem miłości, wychodzącej naprzód, większej niż poznanie.

Żywe, konkretne poznanie przedmiotu miłości narzuca sumieniu rolę twórczą: kierujący się miłością człowiek nie potrafi działać według recept głoszących „tak a tak należy postępować", „stąd dotąd wolno". Miłość nie potrzebuje recept — to nie znaczy, że odbywa się bez zasad. Zasady kształtujące miłość wyrastają z jej istoty. Norma personalistyczna nie ogranicza miłości, ona ją wyraża. Poszanowanie osoby — zaznaczmy to jeszcze raz — nie jest tylko poszanowaniem człowieczeństwa (uznaniem za dobro tego, co wspólne ludziom jako ludziom), lecz obejmuje całość osoby, a więc wszystko, co jest w niej bytem, cechy, wartości indywidualne. Powiedzenie „to też człowiek" to w pewnych sytuacjach dużo, ale nie dosyć. Chyba że wzbogacimy jego treść o wniosek pełniej odbijający treść normy personalistycznej: „to też człowiek — a więc, podobnie jak ja mam prawo być sobą, tak i on ma prawo być sobą".

Nawet zło i braki dostrzeżone w drugim człowieku są w pewien sposób jego własnością. To nie znaczy, że mamy się z nimi godzić. Owszem, trzeba, by nas pobudzały do działania zmierzającego ku ich uzupełnieniu. Z czym innym natomiast trzeba się godzić, choć to czasem niełatwo. Musimy zaakceptować fakt, że dary będą przyjmowane na sposób tego, kto je przyjmuje. Naprawa, uzupełnienie braków, jest procesem wewnętrznym, dokonuje się tak, jak na to pozwala struktura drugiego człowieka w obrębie jego indywidualności. Jeśli, jak tego chcemy, ten drugi człowiek zmądrzeje, to własną mądrością, jeśli przybędzie mu cierpliwości, to być może ta cierpliwość będzie wyglądała jak mój niepokój, jeśli uwierzy, to swoją a nie moją wiarą. I tak właśnie jest dobrze. Wszelkie „po mojemu" jest przeciwne miłości. Miłości prowadzącej stopniowo do tego, że w wielu (ale nigdy we wszystkich) dziedzinach życia wspólnota zdobywa własny styl, osoby działają i przeżywają zgodnie, „po naszemu".

O tym aspekcie normy personalistycznej mówię szczególnie dużo, bo przynosi on może najwięcej praktycznych konsekwencji w płaszczyźnie miłości i odpowiedzialności. Przemyślany do końca prowadzi, jak mi się zdaje, do gruntownego przeredagowania tradycyjnej etyki. Nie zachodzi potrzeba zmiany zasad, lecz bardzo ważny proces aplikacji, stosowania zasad zaczyna wyglądać inaczej. Dochodzimy do wniosku, że zasady nie wystarczają, nie dyktują wprost, co mamy czynić *hic et nunc*, że tylko w najogólniejszym zarysie pokazują dobro, jakie mamy realizować... To dobro musimy sami za każdym razem odkrywać w konkrecie. Dialog sumienia i rzeczywistości nie jest dzięki zasadom wyeliminowany. Uformowana poprzez zasady (też wywodzące się z porządku rzeczywistości, z porządku bytowego, ale sformułowane dzięki zbiorowemu wy-

siłkowi ludzkości) świadomość moralna jest twórczym, aktywnym elementem psychiki ludzkiej.

Niewątpliwie przeżywamy obecnie jakiś okres renesansu sumienia. Przeżywamy go chyba wszyscy, jakby niezależnie od typu wyznawanych poglądów filozoficznych. Wychodząc z pozycji „ultra-współczesnych" przeciwstawia się sumienie normom obiektywnym, bo jakoby naruszają one jego autonomię. Postawiłam cudzysłów przy określeniu „współczesne pozycje", bo ten bunt przeciw legalizmowi w imię drugiej skrajności — subiektywizmu — wydaje mi się w istocie zjawiskiem już cokolwiek wczorajszym. Głębsze i subtelniejsze analizy przeżyć etycznych (do takich analiz sięgają prędzej czy później wszystkie kierunki filozoficzne zainteresowane etyką) wskazują zarówno na potrzebę norm jak i na fakt autonomii sumienia.

Miłość współczesna jest wdzięcznym przedmiotem wszelkiego rodzaju głębokich analiz: wręcz prowokuje do nich poprzez swój kształt i miejsce, jakie zajmuje w kulturze.

Odeszliśmy daleko od miłości lekkiej, bez znaczenia, miłości-gry, miłości-ozdobnika na marginesie życia. Sprawy czysto seksualne bywają wprawdzie traktowane rozrywkowo, nieodpowiedzialnie, jako coś, co samo przez się niewiele — albo nic — nie znaczy. (Choć i tu wcale nierzadko spotykamy nutę powagi — od ponurego, demonizującego determinizmu płci [jak w sztukach Tennessee Williamsa] do tryumfalnej, choć przepojonej poczuciem tragizmu, apologii seksualizmu). Lecz miłość niemal z reguły uznaje się za sprawę najwyższej wagi, w niej widzi się szczytową szansę życia, czynnik porządkujący i nadający sens istnieniu — stąd tylko krok do przyjęcia pełnej odpowiedzialności za miłość.

Miłość, która jest sprawą tak bardzo poważną, potrzebuje miary, normy i jednocześnie potrzebuje też przezwyciężania miary — chyba zawsze miłość była jednocześnie zgodą, nastawaniem ładu i buntem. To znaczy, że do jej istoty należy być dramatem. I słusznie chyba krytycy współczesności (jak np. u nas ostatnio Toeplitz w „Twórczości" [15] podkreślają, że w świecie, w którym wszystko wolno, w świecie „bezgrzesznym", nie posiadającym miary etycznej, ten dramat jest coraz mniej możliwy. Zgoda na wszystko pozbawia nas wszelkiej własności — warto nad tym zdaniem odprawić dłuższą refleksję. Ma ono sens nie tylko w kwestii stosunku człowieka do świata. Anarchia wewnątrz człowieka także przynosi skutki tragiczne, odbiera cały smak życiu. A więc nawet z pozycji hedonistycznych musi być uznana za zjawisko niedobre.

---

[15] Por. Krzysztof Teodor Toeplitz, *Komentarz do erotyzmu w filmie*, „Twórczość" nr 11 (208), 1962.

Dowolność sumienia, całkowity subiektywizm w pojmowaniu jego roli i funkcji musi prowadzić do anarchii. Wolność a dowolność — wolność to żywy, nieskrępowany kontakt z rzeczywistością. Dowolność to poddanie się przypadkowym impulsom wbudowanym w nas przez takie czy inne „ślepe siły". Wolność zdobywa się — w dowolność popadamy z lenistwa czy ze zmęczenia.

Toeplitz pokazuje przekonywająco, że przynajmniej w sferze miłości całkowita dowolność nie uszczęśliwia człowieka. W poszukiwaniu dramatu sztuka współczesna ucieka się do przedstawiania przeżyć miłosnych w kontekście perwersji, coraz to bardziej wymyślnych: tylko tam mamy jeszcze do czynienia z poczuciem normy i tylko tam jest jeszcze przeciw czemu się buntować w imię osobistej, niepowtarzalnej i nieusankcjonowanej społecznie miłości.[16] Drugi prąd wraca do miłości zwykłej, normalnej i w niej odnajduje autentyczny dramat — a wraz z nim i napięcie moralne, świadomość zła i grzechu. Ten przewrót w widzeniu artystycznym jest bardzo doniosły. Oznacza on definitywne porzucenie mitu „życia ułatwionego", w którym miłość była co najwyżej pasjonującym eksperymentem z pogranicza dociekań fizjologiczno-psychologicznych i niewybrednej rozrywki. Okazuje się, że w realizującej się nowej epoce życie ułatwione bynajmniej nie jest powszechnym faktem — ludzka psychika stawia zdecydowany opór wszelkim próbom wyzwalania jej z pęt etyki. Życie jak dotąd nie zostało ułatwione bez reszty, a większość ludzi korzystających z daleko idących ułatwień i żyjących w atmosferze pełnej swobody obyczajowej nie pragnie dalszego postępu w tym kierunku.

Toeplitz, jak się zdaje, jest przekonany, że normy są potrzebne, aby było przeciw czemu się buntować. Takie stanowisko budzi sprzeciw — a jednak czujemy, że tkwi w nim jakaś racja. Zapewne, buntownicy z temperamentu potrzebują norm, aby ich bunt nie był tylko niemiłym szamotaniem się ze sobą. Zewnętrzny, ustalony obiekt buntu działa integrująco. Do tego trochę dziecinna przekora każe odczuwać satysfakcję dopiero wtedy, gdy buntowniczym poczynaniom towarzyszy świadomość łamania prawa, przekraczania przykazań (czasem jest nawet ważne, o które konkretnie przykazanie chodzi — chciałoby się jak najdokładniej zgłębić rozmiary grzechu i zdefiniować ściśle jego naturę). Niemniej trzeba przyznać, że takie skrupuły i rachunek sumienia na opak to zjawisko trochę elitarne, a trochę niepoważne.

[16] Por. Stanisław Lem, *Lolita czyli Stawrogin i Beatrycze*, „Twórczość" nr 8 (205), 1962. W tym samym artykule znajdujemy też bardzo ciekawe uwagi na temat artystycznej klęski, do jakiej prowadzą próby opisu przeżyć seksualnych.

A przecież nie intelektualiści udziwnieni, lecz zwykli dorośli ludzie mają mieć zdolność przeżywania pełni miłości. Trudno się zgodzić, aby miłość miała być zarezerwowana tylko dla osób w okresie dojrzewania (który co prawda w swym aspekcie psychologicznym coraz bardziej się przedłuża).

Miłość i odpowiedzialność widzi „przeżyciową" i szczęściodajną funkcję norm inaczej — ale problem buntu i przezwyciężania norm nie jest w tej książce wyminięty. Subiektywizm (krańcowy) nie uznaje potrzeby norm. Legalizm bardzo upraszcza sprawę: zachowanie przepisów etycznych wymaga ofiar, niemniej w ostatecznym rozrachunku, tu lub tam, przynosi szczęście.

Miłość i odpowiedzialność każe respektować normy obiektywne a jednocześnie wychodzić ponad nie.

Nie wszystko wolno. Miłość jest ograniczona wymaganiami swego przedmiotu i możliwościami podmiotu. Te wymagania i granice możliwości nie są wyłącznie konsekwencjami egoizmu czy też *a priori* przyjętych zasad. Przynajmniej niektóre z nich mają obiektywne podstawy — w strukturze i w jakościach podmiotu i przedmiotu. Każdy z nas może kochać i może przyjąć miłość tylko wedle siebie.

Skoro miarą miłości jest troska o dobro osoby — konkretne, indywidualne jej dobro — to norma nakazująca wypełnianie tej właśnie miary sama niejako potwierdza swoją własną niewystarczalność i niezupełność. Bo dobro to jest z konieczności niedefiniowalne. Nawet najbardziej szczegółowe normy mogą je określić tylko w pewnym przybliżeniu, wskazują kierunek, ale nie zarysowują kształtu realizacji.

W tej właśnie niezupełności norm ogólnych leży zalążek dramatu — autentycznego dramatu zwykłej codziennej miłości. Konkretne dobro drugiego człowieka nigdy nie jest nam znane w pełni. Chcąc zachować miarę miłości wciąż potykamy się o tajemnicę i o własne ograniczenia. Stąd nieodłączne od miłości, nawet najbardziej udanej — cierpienie, konflikty. Konflikty dramatyczne w swej istocie choć bardzo proste, czasem aż trywialne w scenerii. „Czego ona właściwie chce?" „Co on sobie wyobraża?" Takie pytania zadajemy sobie nie tylko w związku z celem i programem życia. Na ogół chodzi o dzisiejszy wieczór, o tę niedzielę, o drobiazgi, odruchy. Tylko że u podłoża, gdyby sięgnąć bardzo głęboko, znaleźlibyśmy właśnie to: tajemnicę drugiego człowieka, bardzo podstawowe orientacje i potrzeby — nieprzenikniona, z którą musimy się pogodzić. A tak chcielibyśmy być widziani na wskroś, tak potrzebujemy współdziałania i zgody drugiego człowieka na to, czym jesteśmy. To właśnie powinno być uznane i kochane — choć sami nie umiemy tego określić.

Istnieją konflikty powierzchni — ale jeśli jest ich bardzo dużo, jeśli wciąż powracają, to kto wie, czy nie wyrastają z jakiegoś niedostatku miłości osoby? Niedostatku, związanego bardzo często z brakiem zgody na nieuniknioną tajemnicę. Akceptujemy tylko to, co jesteśmy w stanie zrozumieć — a przecież miłość osoby musi przerastać poznanie. I może je przerastać. Człowiek jest zdolny do miłości osoby, niedoskonałej może, ale prawdziwej. Rozwiązywanie konfliktów miłości jest twórczym zadaniem sumienia. Bardzo często zadaniem ponad siły.

Dlatego miłość współczesna, ta która ma ambicję być miłością osoby — jest na ogół smutna. Straciliśmy zdolność rezygnacji, pogodnej zgody na niedoskonałość wszelkiej realizacji. A może raczej ta zdolność jest tak nadużywana, że przynajmniej w zakresie prawa do doskonałej miłości nie chcemy już z niczego rezygnować. Chcemy czegoś bardzo wielkiego. Nie ma co ukrywać: wypełnienie miary miłości jest rzeczą tak wielką, że ludzkimi siłami to niemożliwe. Tylko Bóg tę miarę wypełnia i nie łatwo Go naśladować. Zwłaszcza gdy „niedowierzający" nie posiadamy w Nim wyraźnego, odczuwalnego oparcia.

W *Miłości i odpowiedzialności* cień smutku jest wyraźny. Posiadając doświadczenie duszpasterskie trudno zachować w sercu i w umyśle nietknięty mit różowego chrześcijaństwa. Doświadczenie — schelerowskie doświadczenie tego, co aktualnie odbywa się w ludziach — pokazuje, że miłość, której korelatem jest odpowiedzialność za osobę — taka miłość jest trudna, rzadko się udaje. Ale taka miłość nie musi być punktem wyjścia — jest raczej wyznaczonym, wybranym kresem drogi. Za to orientacja na taką miłość jest potrzebna od początku, aby nie mylić z nią tego, co jest tylko rozbłyskiem uczuć czy zamaskowanym egoizmem.

Do najpiękniejszych i jednocześnie najbardziej życiowych stron *Miłości i odpowiedzialności* należą te, na których autor próbuje zarysować drogi miłości, jej wzrost, dojrzewanie, różnorodne formy, etapy (przede wszystkim rozdział II, „Osoba a miłość").

I w tym rozdziale książka pozostaje „studium etycznym". To nie jest poradnik dla narzeczonych ani szkic rekolekcji przedślubnych. Niemniej te refleksje są bardzo bliskie życia, mogą stanowić konkretną pomoc w odszukaniu siebie, w owym sięgnięciu do głębi własnego stosunku do drugiego człowieka.

W *Miłości i odpowiedzialności* nie ma naiwnego optymizmu — ale nie jest to też książka ponura. Stanowisko autora wobec problemu miłości i małżeństwa jest antytezą postawy jansenistycznej czy manichejskiej. Miłość osoby z natury otwiera się ku Bogu: Bóg jest w niej potrzebny i nie odmawia obecności. Aby była sprawiedliwą w oczach Bożych, miłość musi być miłością osoby. Ale

każda miłość może stać się taką miłością, w tym celu nie musi wyrzec się swej psychofizycznej ekspresji przynoszącej radość i zadowolenie. Korzeń ewentualnego zła nie leży w „materialności" czy cielesności przeżyć miłosnych — lecz w egoizmie.

III. MAŁŻEŃSTWO A RODZINA

Problem egoizmu stawia nas wobec zagadnienia relacji między małżeństwem i rodziną.

Już na wstępie artykułu wspomniałam o tendencjach sprowadzających etyczną problematykę małżeństwa do problematyki rodziny, tak jakby z chwilą powstania rodziny małżeństwo miało się w niej roztopić [17]. Na płaszczyźnie miłości i odpowiedzialności małżeństwo jest przede wszystkim związkiem dwojga osób, ich trwałym zjednoczeniem, opartym na miłości. Małżeństwo rozrasta się w rodzinę — ale jednocześnie trwa jako jej jądro o własnej strukturze. Nie jest podporządkowane rodzinie w tym sensie, aby bez niej nie miało racji bytu. Lecz z drugiej strony, gdyby małżeństwo pozytywnie wykluczyło szansę stworzenia rodziny, to mogłoby to nastąpić tylko kosztem miłości osoby.

Z pierwszą tezą — o „samoistności małżeństwa" — miłość współczesna godzi się entuzjastycznie. Przyznanie małżeństwu pewnej zasadniczej autonomii w ramach rodziny uwalnia małżonków od tego, co nieżyczliwi nazywają „katolicką hipokryzją". Brzydki epitet, ale nie pozbawiony pewnych racji — istotnie mało kto z narzeczonych mógłby szczerze złożyć „deklarację programowego katolika zakochanego":

> „Kocham ciebie rozumem i wolą,
> uczucie mam na drugim planie,
> pamiętam, że głównym naszym celem
> jest dzieci dobre wychowanie" [18]

Nakaz usunięcia w cień miłości małżeńskiej na rzecz obowiązków rodzinnych wydaje się i zbędny i jakoś nieludzki. Taka ofiara wcale nie jest potrzebna, a nawet może być szkodliwa. Im prawdziwsza i żywsza miłość małżeńska, tym lepsza i zdrowsza miłość rodzinna, od tej pierwszej różna i osobna, choć z nią niesprzeczna. Dzieci, na które przelewa się miłość nieodwzajemnianą aktualnie przez współmałżonka, wcale nie są szczęśliwsze od dzieci rodziców posiadających „własne życie". Dzieci też są osobami i należy im

[17] Por. Andrzej **Wielowieyski**, *Wypowiedź w dyskusji*, „Więź", nr 7/8, 1962.

[18] Tekst z inscenizacji satyrycznej ułożonej przez Studentów KUL.

się życie nieobciążone nadmiarem miłości matczynej czy ojcowskiej (która w tych warunkach zwykle jest nieco chorobliwa i krępująca, traci swoją specyfikę, dystans, obiektywizm). Nie chodzi tu tylko o uczucia czy formy ich wyrazu — nawet miłość oszczędna pod tym względem może jednak być ciężarem, bo wciąż stawia dziecko w ognisku cudzej uwagi, za gorliwie czuwa, za wiele się spodziewa.

W pewnym sensie dla rodziny jest niedobrze, gdy głównym celem rodziców staje się posiadanie dzieci względnie ich „dobre wychowanie". *Miłość i odpowiedzialność* bardzo przekonywająco pokazuje, że pod płaszczykiem takiej niby to „arcykatolickiej" postawy może kryć się głębokie nadużycie praw osoby ludzkiej. Zdaję sobie sprawę, że bardzo łatwo źle zrozumieć to zdanie. Pisząc w ten sposób nie chcę usuwać na drugi plan prokreacji jako celu małżeństwa, celu, który wedle nauki Kościoła jest „pierwszorzędny". [19]

Ustalona w katechizmie hierarchia celów — przeciw której mentalność współczesna tak się buntuje — jest hierarchią porządku obiektywnego. Życie ludzkie w małżeństwie ma być z nią uzgodnione — jako całość. Przeżycia aktualne nie odzwierciedlają tej hierarchii — i próżno byłoby się o to starać. W praktyce raz ta, raz inna funkcja małżeństwa wybija się na pierwszy plan. Przechodzenie od jednej do drugiej, przy czym pozostałe nie są pozytywnie wyeliminowane, lecz trwają „w podtekście", jest zjawiskiem normalnym.

Nie trudno pogodzić się z istnieniem hierarchii obiektywnej, jeśli prawidłowo rozumie się sposób jej istnienia i obowiązywania. Wyjaśnienia, jakie znajdujemy w *Miłości i odpowiedzialności*, mogą przyczynić się do zaakceptowania hierarchii obiektywnej także i przez ludzi niezdolnych do uzgodnienia z nią swoich przeżyć: [20] hierarchia ta nie ingeruje bezpośrednio w przeżycia, że nie chodzi w niej o przeżycia, lecz o celowość niezależną od nas samych, o porządek kosmiczny, w którym mamy się pomieścić. W tym właśnie kosmicznym porządku istnienie utożsamia się z dobrem. Istnienie osób jest dobrem szczególnie wysokiej klasy i dlatego to, co *directe* służy istnieniu, zajmuje w hierarchii obiektywnej miejsce bardzo wysokie.

Często powtarza się zdanie, że Kościół stawia miłość w małżeństwie na drugim miejscu — po prokreacji i trosce o potomstwo, a przed zaspokojeniem potrzeb seksualnych.

---

[19] Cele małżeństwa wedle katechizmu to: 1. *Procreatio prolis* (rodzenie potomstwa). 2. *Mutuum adiutorium* (pomoc wzajemna). 3. *Remedium concupiscentiae* (zaspokojenie potrzeb seksualnych).

[20] Por. *Miłość i odpowiedzialność*, Rozdział I — Uwagi końcowe.

Ks. Bp Wojtyła słusznie przypomina, że norma personalistyczna i jej zachowanie (miłość osoby) nie jest celem instytucji małżeństwa. Norma ta ma być zachowana w małżeństwie i poprzez małżeństwo. Miłość osób, jako zasada życia, jest czymś nadrzędnym wobec jakichkolwiek szczegółowych celów, które ludzie mogą sobie stawiać czy to indywidualnie czy w ramach wspólnoty międzyosobowej.

Cel małżeństwa określony przez katechizm jako *mutuum adiutorium* (wzajemne wspomaganie się) to tylko jedna z form, w jakich ma się wyrażać miłość osoby, forma bardzo ważna — może szczególnie ważna dzisiaj. Miłość współczesna na ogół nie docenia sensu prokreacji — może lepiej powiedzieć, że tego sensu nie rozumie czy wręcz nie widzi. Biologizm jest jej obcy, odeszła też od prostej spontanicznej akceptacji tego, co naturalne — trochę może dlatego, że jaśniej zdajemy sobie sprawę, jak trudno rozstrzygnąć, co jest naprawdę naturalne.

Może dlatego w przeżyciach tak bardzo wysuwa się na pierwsze miejsce poszukiwanie przyjaźni, jedności, zaufania, „bycia razem" w obcym i wrogim świecie. Nie patrzeć samemu w ciemność... Dla wielu ludzi małżeństwo jest jedyną niezastąpioną okazją powrotu do wspólnoty ludzkiej. Dzięki miłości małżeńskiej (z całą jej specyfiką fizycznego zespolenia) odkrywa się drugiego człowieka jako realny byt, jako rzeczywistość wobec naszej wewnętrznej transcendentną. Oczywiście nie każda miłość osoby musi być miłością małżeńską. Człowiek jest stworzony do wielu miłości bardzo różnych (C.S. Lewis w swej najnowszej książce wylicza ich cztery — ale każda mieni się bogactwem odcieni i form [21]). Każda miłość powinna być zorientowana na osobę. Małżeństwo może być szkołą miłości osoby — powinno nią być. Sądzę osobiście, że i w tym (a nie tylko w prokreacji) leży jego społeczne i „istnieniowe" znaczenie.

Prokreacja służy istnieniu, dlatego obiektywnie jest „na pierwszym miejscu". Ale i subiektywnie, w obrębie samej wspólnoty małżeńskiej, spełnia bardzo ważną funkcję — otwiera tę wspólnotę (nie niszcząc jej). W sposób najprostszy i najbardziej naturalny chroni ją przed egoizmem we dwoje. W kategoriach metafizycznych prokreacja najgłębiej wyraża istotę miłości osoby: wzajemne obdarzanie się bardzo wielkim dobrem, możliwe dzięki tej wymianie współtworzenie niewymiernego dobra nowej osoby. Ludzka jedność otwiera się tu ku współpracy z Bogiem.

Bardzo to ładnie — powie trzeźwy człowiek współczesny — ale co ta mistyka ma wspólnego z poczęciem siódmego dziecka pijaka

---

[21] C. S. Lewis, *The Four Loves*, Harcourt Brace & Company, New York 1960. W najbliższym czasie książka ma ukazać się także w języku polskim.

i kobiety wręcz zezwierzęconej na skutek dźwigania ciężaru ponad siły? Piękno prokreacji — nie waham się użyć tego wyrażenia — nie zmienia faktu, że może ona być ciężkim wykroczeniem przeciw miłości osoby. Akcentowanie etycznego znaczenia prokreacji w małżeństwie nie ma nic wspólnego z propagowaniem nieodpowiedzialnej rozrodczości.

Prymat prokreacji w hierarchii obiektywnych celów małżeństwa nie powinien być utożsamiany z bezwarunkowym kultem wielodzietności. Nie podobna ustalić optymalnej ilości dzieci w rodzinie — rozstrzygnięcie tej sprawy zależy od bardzo wielu czynników. Oczywiście czym innym jest rozsądne planowanie rodziny (możliwe przy pomocy metod zgodnych z postulatami etyki) — a czym innym tzw. *birth control* wywodząca się z zasad neomaltuzjańskich. Spokojne, rzeczowe i głębokie przemyślenie etycznego aspektu prokreacji jest palącą koniecznością chwili. Era żywiołowości minęła zapewne bezpowrotnie.

Miłość i odpowiedzialność rozpatruje problem małżeństwa i rodziny w kontekście miłości osoby — który tu jest kontekstem podstawowym i najważniejszym.

Halina Bortnowska

STANISŁAW GRYGIEL

„MUCHY" – DRAMAT O LUDZKIM ISTNIENIU

JEŚLI chce się właściwie zrozumieć literackie dzieła Sartre'a, musi się przebrnąć przez gąszcz myśli i terminów zawartych w jego *stricto sensu* filozoficznych pismach. Sprawa przedstawia się trochę tak, jak gdyby te ostatnie powstawały w okresie dojrzewania danego problemu, aby w końcu, już napisane, znaleźć swój drugi, tym razem zwięzły, jasny i sprecyzowany (na ile pozwala jego filozofia) wyraz w dziełach literatury pięknej. Niemniej jednak znajomość filozoficznego zaplecza jest niezbędna, jeśli nie chce się wpaść w zawsze grożący interpretacjom dzieł literackich subiektywizm. Subiektywizm czytelnika dodany do subiektywizmu samego Sartre'a może zrodzić nowe, nieznane Sartrowi koncepcje.

Muchy są dramatem o ludzkim istnieniu, czyli o wolności. Nie możemy tutaj rozwodzić się szczegółowo nad związanymi z nią zagadnieniami. Zresztą mamy nadzieję powrócić do nich przy innej okazji. Dla naszych celów ograniczymy się do bardzo krótkiego przedstawienia sartrowskiej filozofii wolności, opierając się przede wszystkim na jego *L'être et le néant* [1] oraz *L'existentialisme est un humanisme?* [2]

Całą rzeczywistość Sartre podzielił na byt i istnienie. Byt jest. Istnieje tylko człowiek, ściślej mówiąc świadomość. Byt jest tym, co znajduje się poza świadomością, co nie posiada żadnej relacji do czegoś zewnętrznego względem siebie, a więc czymś, co nie jest świadomością; o czym nie można powiedzieć, że jest takie lub inne, czemu nie przysługuje (wewnętrznie [3])

---

[1] J.-P. S., *L'être et le néant*, Paris 1943, Gallimard.

[2] J.-P. S., *L'existentialisme est un humanisme?* Paris 1960, Nagel.

[3] Mówimy „wewnętrznie" dlatego, że świadomość, a więc coś zewnętrznego dla bytu, może mu narzucać pewne określenia.

żadne determinujące określenie, co ani nie działa, ani nie zachowuje się biernie. Byt jest. Nic więcej nie możemy powiedzieć. Sartre nazywa go *en-soi*.

W świat bytu *en-soi*, w jego „harmonię" — zamęt wprowadza świadomość. Ona w nim działa, a ponieważ jest wolnością, zachowuje się

jak drzazga w dłoni, jak kłusownik w dworskich lasach (...) jak intruz. [4]

Ta świadomość, owo *cogito* Kartezjusza, stanowi podstawę i punkt wyjścia dla całej filozofii Sartre'a. [5] Nazywa ją on *pour-soi*.

Pour-soi nie jest wolne, lecz jest wolnością. Nie ma w nim niczego, co by nią nie było.

Ja jestem swoją wolnością. [6]

Co to znaczy? Wydaje się na podstawie *L'être et le néant*, że w stwierdzeniu tym kryją się dwa zagadnienia ściśle zresztą ze sobą związane.

Jak wiadomo filozofia Sartre'a stanowi zaprzeczenie substancji w człowieku. Odrzuca ją jako coś, co uniemożliwia działanie i postęp a więc i moralność. Źródło odrzucenia leży w utożsamieniu pojęcia substancji z pojęciem bytu rozumianego na sposób Parmenidesowy jako identyczność ze samym sobą, jako coś, co wyklucza wszelkiego rodzaju dualizm, oraz jako rzecz. Byt dla Sartre'a jest substancją. Świadomość, jako że jest inna od bytu, nie może nią być. Stąd prosty wniosek, że jest niebytem-nicością [7] (*le néant*). Świadomość istnieje, mówi Sartre, to znaczy, że nie tkwi w żadnej substancji, ale jest do niej z zewnątrz niejako przyczepiona i nie można jej sobie pomyśleć bez tego „przyczepienia się" do bytu. Świadomość jest jego świadomością, jego intencją. Niczym więcej. Idąc dalej powiemy, że jest działaniem, które nie tkwi w żadnym „działającym"; nie ma działającego, jest tylko działanie. Istnieje myśl, nie ma nikogo, kto by ją myślał. Zwróćmy uwagę, że w tym przypominającym Bergsona przeciwstawieniu człowieka światu rzeczy świadomość (człowiek) znajduje się poza zmianą. Zmieniają się przedmioty, których ona jest intencją, pozostającą zawsze tą samą pod względem swojej struktury ontycznej.

Z braku substancjalnego podłoża nie można powiedzieć, że

---

[4] J.-P. S., *Muchy*, w *Dramaty*, Warszawa 1956, PIW, s. 99, tł. J. Lisowski. Wszystkie cytaty z *Much* są według tego wydania.

[5] J.-P. S., *EH*, s. 63 i n.

[6] *Muchy*, s. 100.

[7] Widzimy wyraźnie, że nie chodzi tutaj o niebyt w znaczeniu *nihilum absolutum*, ale o inność od bytu (sartrowskiego). Jest to pierwiastek platoński.

w świadomości znajduje się jakakolwiek treść od niej niezależna. Nic jej (świadomości) od wewnątrz nie determinuje. Ona jest pierwsza. Nazywając ją za Sartrem egzystencją zrozumiemy najistotniejsze znaczenie tezy: agzystencja wyprzedza esencję (istotę). Jeśli człowiek najpierw jest swoim istnieniem, które dopiero później samo z siebie stwarza swoją istotę czyli treść (tzw. świat przedmiotów), musimy powiedzieć, że człowiek jest wolny. Nie ma w nim bowiem niczego, co mogłoby narzucić mu jakiekolwiek prawa i reguły postępowania. Nie ma w nim żadnej „natury". [8] Pomiędzy jego czynami nie istnieje żadna „ciągłość". Człowiek nie posiada, jak mówi Orestes, wspomnień. Każdy czyn stanowi zamkniętą dla siebie całość, posiadającą pełną autonomię. Każde poszczególne *cogito* tworzy nowy świat z nowymi prawami ważnymi wyłącznie tylko dla tego faktu, z którym razem zaistniały. Jeden czyn nie może przekazywać drugiemu czynowi żadnych „poleceń".

To jest jeden aspekt sartrowskiej wolności — uwolnienie człowieka od substancji, a co za tym idzie, od natury i rozbicie go na szereg czynów, które nawzajem dla siebie stanowią heteronomię zagrażającą wolności. Poprzedni czyn dla następnego nie jest niczym więcej jak tylko bytem, do którego „przyczepia się" aktualna myśl-czyn.

W tym stosunku „przyczepiania się" do bytu, zarówno do orestesowskich „wspomnień" jak i do całkowicie poza nami bytującej rzeczywistości, mieści się drugie zagadnienie wolności — uwolnienie od heteronomii.

Kiedy patrzymy na leżące na stole pióro i kałamarz, nie możemy powiedzieć, że kałamarz „cierpi" na brak „piórowatości". I odwrotnie. Ani pióro ani kałamarz nie są świadome swojej inności. One są. To my jesteśmy świadomi ich wzajemnej inności, one nie. Sartre mówi, że między piórem a kałamarzem istnieje relacja zewnętrzna. Rzecz przedstawia się inaczej, kiedy chodzi o nasz stosunek do tego np. pióra czy kałamarza. My jesteśmy świadomi, że jesteśmy inni. Za każdym razem, kiedy świadomość nasza jest świadomością czegoś — a jest nią zawsze — przeżywamy i poznajemy swoją odrębność i inność. [9] Jestem inny od x a więc jestem brakiem x. Jestem w tym znaczeniu zaprze-

[8] Sartre uzależnia istnienie natur od umysłu nawiązując w tym, może nieświadomie, do filozofii średniowiecznej. Ponieważ nie ma Umysłu, nie może być w człowieku natury. Por. *EH*, s. 22.

[9] Świadomość czegoś Sartre nazywa *conscience positionnelle*, czyli świadomością tworzącą przedmiot (i poznającą wtórnie), a świadomość siebie jako świadomości tworzącej przedmiot — *conscience non positionnelle de soi*. W tej drugiej nie kryją się elementy poznawcze. Ona jest tylko przeżyciem siebie jako wolności.

czeniem „brakującego". Nie jestem tym lub tamtym! Sartre nazywa ten stosunek świadomości do (danego) bytu stosunkiem wewnętrznej negacji.

Świadomość pojawia się w świecie jako Nie, co w zasadzie nie utożsamia się z buntem.[10] Chodzi tu raczej o brak pozytywnych związków z rzeczywistością pozaświadomościową. Jeżeli zatem stosunek świadomości do bytu nie opiera się na niczym pozytywnym a wyłącznie tylko na negacji (czyli zaprzeczeniu tożsamości), świadomość, konkluduje Sartre, musi być niezależna od wszystkiego, co nie jest nią, przynajmniej w tym znaczeniu, że nie musi się kierować niczym zewnętrznym względem siebie, zarówno poprzednimi swoimi czynami (wspomnieniami), jak i innymi świadomościami, ostatecznie Bogiem. Niezależność od Boga stanowi drugi aspekt sartrowskiej wolności.

Sartre odrzuca Boga *a priori*. Jedyną rację przemawiającą za Jego nieistnieniem widzi w niemożliwości pogodzenia swojego pojęcia wolności z pojęciem Stwórcy, od którego bylibyśmy zależni (naszym zdaniem, niezgodność ta nie wyklucza deizmu), oraz w niemożliwości syntezy *l'en-soi-pour-soi*, jaką musiałby być Bóg. Pominąwszy kwestię, czy Bóg jest tą syntezą, możemy tylko tyle powiedzieć, że na gruncie samej filozofii Sartre'a jest ona celem, do którego dąży człowiek. Innymi słowy niemożliwy jest ten Bóg, jakim pragnie się stać człowiek. Wydaje się, że korzenie ateizmu Sartre'a tkwią gdzie indziej. Świadomość ma charakter intencjonalny. Cała jest nakierowana w stronę bytu. Ku niemu wychodzi. Jest „świadomością ku..." Ale w tym intencjonalnym wychodzeniu w stronę bytu następuje coś, co nie pozwala dotrzeć do zamierzonego celu — do samego bytu. Na drodze staje wytworzony („stworzony", jak chce Sartre) przez świadomość przedmiot czyli treść. Zespół wytworzonych przez człowieka przedmiotów Sartre nazywa światem (*le monde*)[11]. Świat ten posiada charakter semantyczny, niezależnie od tego, czy Sartre tego chciał czy nie. W nim żyjemy. Jest on od nas — świadomości — całkowicie zależny. Świadomość go stworzyła, świadomość może go zmienić a nawet zniszczyć. I nikt nie może jej robić z tego powodu zarzutu. Nie ma bowiem żadnej heteronomii. Mamy wprawdzie skłonność do hipostazowania naszych wytworów w takie lub inne tabu, które ułatwiają nam życie wytyczając linię postępowania, ale skłonność ta prowadzi do zafałszowania rzeczywistości. „Świat" jest nasz, myśmy go stwo-

[10] J.-P. S., *EN*, s. 85.

[11] Kałamarz jako kałamarz jest nim tylko dla świadomości. To jest właśnie przedmiot.

rzyli. On ma nam służyć, nie my jemu. Oczywiście łatwiej jest być, mówi Sartre, niewolnikiem, wygodniej jest mieć „racje", usprawiedliwienia (w znaczeniu motywacji), niż żyć ciągle w absolutnej wolności, nie dopuszczającej żadnych innych motywów poza tymi, które tkwią immanentnie w samym czynie (czyli utożsamiają się z nim samym) i wszystko, absolutnie wszystko, brać na swój rachunek. Życie z racjami stanowi zaprzeczenie wolności. Życie bez racji jest właściwym życiem, lub, jeśli ktoś woli, tak zwaną autentyczną postawą[12]. Postawa autentyczna, ustawiczne „na nowo" stwarzanie wartości-czynów, dla nich samych a nie dla czegoś uprzednio poznanego, nastręcza duże trudności, ponieważ wymaga życia poza „światem", zawsze na zewnątrz.

Na wygnaniu. Wolność to wygnanie. (...) Obcy samemu sobie, wiem. Poza naturą i przeciwny naturze, pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia nie oczekuję znikąd ratunku i wiem, że w nikim nie znajdę ucieczki. (...) skazany już jestem na to, aby nie uznawać innego prawa niż własne (...) muszę iść własną drogą. Bo (...) ja jestem człowiekiem.

W *Drogach wolności* znajdujemy jeszcze bardziej przeraźliwy obraz ludzkiej sytuacji.

Moje ręce: dystans nie do wymierzenia, który objawia mi świat rzeczy i oddziela od niego na zawsze. Nie jestem niczym, nie mam nic. Tak samo nieoddzielny od świata jak światło, a jednak wygnany, jak światło prześlizgujące się nad powierzchnią kamieni i wody, ale nic nigdy mnie nie przyczepi i nie osadzi na mieliźnie. Na zewnątrz. Poza granicami świata, poza przeszłością, poza mną: wolność to wygnanie, a ja jestem skazany na wolność. I cóż ja pocznę ze sobą?... Jestem wolny po nic... Ani jednego znaku na niebie, czy na ziemi. [13]

Wobec tak pojętej wolności-świadomości, czyli na gruncie filozofii Sartre'a wobec siebie samego jako pewnej struktury niezależnej od treści, jeszcze inaczej wobec swojego istnienia, możliwe są trzy postawy: albo się przyjmie na swoje barki jego ciężar (Orestes) — można się załamać (Elektra), albo się wierzy w heteronomię, w wytworzone przez siebie hipostazy (lud w Argos), albo się w nie nie wierzy, ale udaje się, że się wierzy, czyli zamienia się życie w „grę" (Ajgistos). Zazwyczaj ci ostatni, jeśli

---

[12] Potocznie termin postawa autentyczna przyjął się w trochę innym znaczeniu, jako życie w szczerości. Wszystko zależy od tego, względem jakiej rzeczywistości ma się ową szczerość zachować. U Sartre'a należy być szczerym wobec swojej struktury, która nie zależy od żadnej treści. Należy żyć spontanicznie.

[13] t. II, s. 397.

nie są tchórzami, którzy boją się żyć bez racji, to są despotami, pod których tyranię poddają się „wierzący". Skutki przedstawiają się fatalnie dla obydwu stron. Kłamstwo bowiem nie może pozostać bez odpowiednich konsekwencji. Klitajmestra się żali, że wlecze za sobą swoją zbrodnię i chociaż już nie wie, czy ona ją popełniła, czy nie, ciężar jej jest i będzie jednakowy. Ajgistos zaś wyznaje jej:

Zmęczony jestem. Od piętnastu lat dźwigam na ramionach skruchę całego narodu. Od piętnastu lat ubieram się jak strach na wróble. Te czarne suknie w końcu zafarbowały mi duszę na czarno. (...) w całym mieście nikt nie ma takiego smutnego życia jak ja.

Ajgistos zapomina, że sam wymyślił hipostazę „umarłych" i swojej zbrodni. Przypomina mu o tym Klitajmestra:

Przecież sam wymyśliłeś te bajki dla ludu, zapomniałeś już o tym?

Ajgistos odpowiada:

Prawda. No, widzisz, jaki jestem zmęczony!

Skłonność do hipostazowania swoich własnych wytworów płynie z chęci ułatwienia sobie życia przez wprowadzenie doń ładu. Ład stanowi zaprzeczenie wolności. Jedni chcą go narzucać (władcy, w dramacie Jupiter i Ajgistos), inni chcą mu się podporządkować z lenistwa albo raczej z nieświadomości swojej wolności (lud w Argos). Jeszcze inni rozprawiają się z nim w duchu prawdy (Orestes).

Świadomość wolności posiadają tylko Ajgistos (może Klitajmestra) oraz Orestes. I to są w dramacie Sartre'a właściwi partnerzy heteronomii — Boga. Klitajmestra idzie za Ajgistem, Elektra za swoim marzeniem o Orestesie i zemście, która nie daje się pogodzić z wolnością, ponieważ zawiera w sobie motywy i zresztą sama jest motywem.

Świadom wolności ludzkiej jest Bóg.

Bóg jest hipostazą wytworzoną przez człowieka. Każde pokolenie przejmuje Go od poprzedniego, albo stwarza Go sobie na nowo. Treść składająca się na jego pojęcie może być różna: jakaś siła nadprzyrodzona, państwo, grupa społeczna itp. Zależy, w co się zhipostazuje ludzka tęsknota za absolutem, za heteronomią. Życie ludzkie w swojej zasadniczej osnowie polega na zajmowaniu postawy względem tego lub innego boga. Możemy powiedzieć, że *Muchy* są dramatem o postawach wobec takiej lub innej heteronomii, ostatecznie wobec Boga, ponieważ wszystkie heteronomie Go zakładają.

Tezę Sartre'a wydaje się możemy uchwycić w następującym

zdaniu: jeśli istnieje jakaś heteronomia, to musi istnieć Bóg i odwrotnie, jeśli nie ma Boga, nie ma żadnej heteronomii. Według Sartre'a wszelka heteronomia niszczy doszczętnie człowieka, ponieważ niweluje jego wolność. Dlatego twierdzenie o nieistnieniu Boga przyjmuje za prawdziwe.

Jeżeli Bóg istnieje, człowiek jest nicością. Jeżeli człowiek istnieje... [14]

W założeniu teistycznym człowiek mógłby być co najwyżej zjawiskiem.

Mimo wszystko jednak dręczy człowieka — Sartre podkreśla ten fakt z całym naciskiem — pragnienie oparcia się o coś zewnętrznego, przekraczającego tkwiące w nim możliwości autonomii. Wobec tego faktu musi się zająć jakieś stanowisko.

Powiedzieliśmy wyżej, że wyciągając wniosek z całej filozofii Sartre'a możemy stwierdzić, że istnieją trzy rodzaje ludzi: ci, którzy wierzą w coś poza sobą, ci, którzy nie wierzą w nic, lecz z tych lub innych powodów udają wiarę, oraz ci, którzy nie wierzą w nic poza swoją świadomością — wolnością (nie mieszać z egoizmem!). W tych trzech postawach zamykałaby się galeria „typów" istnień ludzkich, według sugestii francuskiego filozofa, a według nas cały dramat ludzkiego istnienia, jego wahania i pomyłki.

W Argos wierzy lud. Nikt więcej. Źródło jego wiary leży w strachu — zgodnie z teorią Sartre'a — przed samotnością, przed brakiem oparcia i braniem wszystkiego na swój własny rachunek. Ratunkiem i pociechą dla niego są „wyraźne wytyczne", wszystko jedno skąd pochodzące. Lud w Argos jest pobożny

pobożnością zrodzoną ze strachu.

Potrafi podporządkować się każdemu rozkazowi, byleby tylko pochodził z zewnątrz a nie od niego samego. Chce się bowiem podporządkować. Miał możność zbuntowania się przeciwko zbrodni, a jednak nie zbuntował się. Zgodził się na mord popełniony na Agamemnonie i na żal stąd płynący (żal płynie stąd, że nie ja popełniłem dany czyn, lecz byłem tylko narzędziem, jeśli można tak powiedzieć, w rękach motywów. We mnie nie ma motywów, gdybym zatem ja popełnił dany czyn, popełniłbym go bez motywów. Na tym polega sprawczość w filozofii Sartre'a) dlatego tylko, że przeciwstawienie się było niewygodne — wymagało oparcia się o siebie samego.

Lud w Argos dorabia sobie do swojego tchórzostwa „etykę" usprawiedliwiającą jego postępowanie. Tworzy etykę strachu i pozorów, która spełnia wprawdzie swój doraźny cel — ratuje lud przed konsekwencjami sprzeciwu — ale w zamian sprowadza

---

[14] J.-P. S., *Diabeł i Pan Bóg*, w „Dialogu", n. 9, 1959, s. 67, tł. J. Kott.

nań zgubę w postaci rozbicia i zniszczenia osobowości. Matka od kolebki powtarza swojemu dziecku:

Trzeba się bardzo bać, mój kochany. Tylko w ten sposób można wyrosnąć na uczciwego człowieka.

Dobro to

(...)zgiąć kark. Stulić pysk. Mówić co chwila: „Przepraszam", „Dziękuję".

czyli stale wisieć niejako na czymś lub na kimś innym od siebie. Jeśli ktoś zdradza drugiego, kłamie pustymi gestami przyjaźni czy miłości, ponieważ nie ma odwagi na szczerość.

Prawda, zdradzałam go, jak mogłam, ale kochałam go, starałam się umilić mu życie; nigdy się niczego nie domyślał i umierając rzucił mi wierne spojrzenie wdzięcznego psa.

Zakłamanie i strach powoduje, że lud w Argos

bliski stał się memu sercu,

wyznaje despota-Jupiter, ponieważ

strach i nieczyste sumienie rozkoszną wydzielają woń dla boskich nozdrzy.

Człowiek wedle Sartre'a nie miałby „nieczystego sumienia", gdyby nie żył w zakłamaniu. Sam się robi nieczystym z chwilą p r z y z w o l e n i a n a ż a l za popełniony czyn.

Lud w Argos żałuje. Nieważne jest za co. Ważny jest tylko żal, który nie podlega żadnej ocenie. O wszystko można ten lud oskarżać z wyjątkiem samego żalu; wszystkie inne grzechy można znaleźć w rejestrze przestępstw wyznawanych w spowiedziach publicznych — rozrywkach narodowych. Nie przeszkadzają mu one w niczym, owszem, pomagają dzięki związanemu z nimi żalowi uzyskać Jowiszową łaskę. Na każde wyznanie ludzkie

zgrzeszyłem, sto tysięcy razy zgrzeszyłem, jestem kloaką, ustępem...

despota-Jupiter wykrzykuje: *Cóż to za miły człowiek!*

Pochwałą tą, mającą bardzo krótkie nogi, zadowalają się tchórze.

Sprytny Ajgistos rzucił podwładnym s w ó j mord jak ochłap, na który oni, spragnieni „spokoju", rzucili się jak psy. Ten ochłap daje im pewność, co mają robić, czyli to, co Sartre nazywa porządkiem moralnym. Rolę czynnika organizującego odgrywa żal—skrucha, trawiące ich wyrzuty sumienia symbolizowane przez muchy. Dlatego żal w „moralnym porządku" miasta Argos nie stanie się nigdy źródłem poprawy i oczyszczenia. Oczyszczenie równałoby się zniszczeniu samego porządku. Jeśli chce się posiadać pewność, musi się żyć w żalu. P e w n o ś ć i w o l n o ś ć w y k l u c z a j ą s i ę w z a j e m n i e. Żal stanowi niejako zapłatę za pozostanie w bagnie swoich grzechów, czyli czynów, które chce

się, aby były grzechami. Warto zwrócić uwagę, że skrucha, chociaż w myśl filozofii Sartre'a jest aktem wolności (człowiek ją wybiera), staje się jej zgubą. Jest to wolność, która popełniła samobójstwo z „umiłowania porządku".

Samobójcy z Argos wierzą wyłącznie w „boga much i śmierci". Bóg ten może, jak już powiedzieliśmy, przybierać różne formy. Z każdej idei można zrobić Jupitera, pod warunkiem że Ajgistos znajdzie lud podatny na swoją miłość do ładu, to znaczy taki lud, który zapomniał, że jest wolny, albo raczej nie chce być wolny.

Ajgistos, powiedzieliśmy, jest świadomy, że człowiek jest wolny, lecz od tej świadomości bardziej przeniknęło go umiłowanie porządku i ładu. Świadomość wolności uwolniła go od wyrzutów sumienia.

Ja ich nie odczuwam, i w całym mieście nikt nie ma takiego smutnego życia jak ja.

Bo Ajgistos zrobił z siebie byt, to znaczy wypełnił swoją „przeźroczystość" (wyrażenie z *L'être et le néant* na oznaczenie wolności) racjami. Zabił przez to życie, które tliło się w nim tak długo, jak długo było w nim choćby jedno miejsce wolne od treściowej racji. Zamiast życia zrodziła się w nim pustynia.

(...) gdy patrzę w siebie, widzę, że jestem tak samo nieżywy jak Agamemnon. Mówiłem, że jestem smutny? To nieprawda. Pustynia nie jest ani smutna ani wesoła. Jest tylko okrutnie bezwzględna. Co ja bym dał, żeby choć raz móc zapłakać.

Despota z Argos udaje, że posiada jakieś racje, i dlatego nie może naprawdę żałować swoich czynów. Udawane racje rodzą li tylko udawany żal. Oschłość serca przemienia się w wewnętrzną pustynię, przedstawianą podwładnym w postaci oazy. Ajgistos wie, podobnie jak Jupiter, że ludzie są wolni, ale chcąc utrzymać się przy władzy robi z tego „bolesną" tajemnicę, która wytwarza pomiędzy nim a Jupiterem braterstwo. Przez piętnaście lat oszukuje lud, aby móc panować. Zmusza go, jeśli zachodzi tego potrzeba, do żalu, do uznania heteronomii — warunku swojej władzy. Robi ze społeczeństwa całość funkcjonującą odpowiednio do narzuconych mu przez siebie zadań. Narzuca mu w tym celu siebie jako „wykładnię" Jowiszowego prawa. Gra. Udaje, że wierzy w bajki, które sam wymyślił, a wobec społeczeństwa postępuje tak, jak gdyby wolność nie była ludzkim prawem, ale ustępstwem ze strony władzy na rzecz podwładnych. Zasadnicze pytanie, jakie sobie zadaje, „co człowiek ma robić?" oraz brak drugiego pytania, które powinien sobie zadawać, „kim człowiek jest?", ujarzmiają podwładnych do tego stopnia, iż niemożliwym staje się pomiędzy nimi samymi taki stosunek, który by nie był odbiciem ich stosunku do niego — władcy.

„Zła wiara" (*la mauvaise foi*) zmienia jego strukturę wewnętrzną. Wyryty przez niego w myślach podwładnych jego własny obraz rykoszetem powraca do niego.

Ale sam padłem ofiarą tej gry. Widzę już siebie tylko tak, jak oni mnie widzą. Pochylam się nad studnią ich dusz — mój obraz, tam w głębi studni, odpycha mnie i przyciąga zarazem. (...) ja już niczym innym nie jestem, jak tylko strachem moich poddanych.

Jupiter przychodzi mu na pomoc z pociechą:

Zmęczony jesteś, Ajgiście, ale nie masz powodu się skarżyć. Ty umrzesz. Ja nie. I dopóki ludzie żyć będą, skazany jestem na ten taniec przed nimi. (...) Samiśmy się skazali. Bo ta sama namiętność w nas płonie. Ty lubisz ład, Ajgiście.

Ajgistos odpowiada:

Ład. Tak, to prawda. Dlatego uwiodłem Klitajmestrę, dlatego zabiłem króla. Chciałem, aby ład panował i aby przeze mnie panował. O, straszna to i boska namiętność!

Jupiter:

Nie stać nas na inną. Ja jestem bogiem, a tyś się urodził na króla. (...)

Skutki zabawy w wiarę w heteronomię są takie same jak skutki rzeczywistej w nią wiary a może jeszcze gorsze. Ajgistos i uległa mu Klitajmestra przedstawiają ruinę ludzkiej egzystencji. Wszystko cierpienie wyryło się na ich twarzach, które straciły swoją świeżość i młodość. Otacza ich brak miłości. Jupiterowi ona na nic, ale człowiekowi?

Ajgistos żali się Jupiterowi:

(...) Popatrz, coś ze mnie uczynił niesprawiedliwy boże.

(...) Jestem jak pusta skorupa. Jakiś owad wygryzł mi wnętrzności, anim się spostrzegł.

Na co Jupiter pociesza go stwierdzeniem:

Nie masz znowu powodu się skarżyć — wszyscy królowie są tacy.

Ani trochę nie są gorsi od swojego stwórcy — Jupitera. Wręcz odwrotnie. Sam Jupiter zwraca Ajgistowi uwagę na ten szczegół.

(...) pierwszą zbrodnię ja sam popełniłem stwarzając ludzi śmiertelnymi. Wam, zbrodniarzom, niewiele już zostało do roboty. Cóż mogliście? Śmierć waszym ofiarom zadawać? Gdzie tam. One już nosiły ją w sobie. Co najwyżej przyspieszaliście nieco jej przyjście.

Czy Ajgistos może odejść od Jupitera? Teoretycznie tak, ale praktycznie motywem odejścia byłby żal, co znowu zniszczyłoby jego wolność (oczywiście tę sartrowską). Dlatego Ajgistos, kon-

sekwentnie do założeń Sartre'a, nie odejdzie od swojego pana — hipostazy swoich myśli — i będzie dalej męczyć się wydrążaniem coraz większej pustki w sobie i w swoich podwładnych, aż do zupełnego usunięcia autonomii na rzecz heteronomii (Sartre nie widzi żadnej możliwości symbiozy tych dwóch pojęć).[15]

Niestety — na szczęście! — ideał despotów nie jest osiągalny z winy samego Jupitera. Popełnił on bowiem jedną zbrodnię (czyli błąd) stwarzając człowieka, mianowicie tę, że stworzył go czystą wolnością. Ludzie są wolni, chociażby nie wiedzieli o tym. Zawsze grozi niebezpieczeństwo, że wolność wybuchnie w kimś i wtedy nie będzie sposobu nawet wytyczyć jej koryta.

Jupiter byłby absolutnie bezradny (i *de facto* taki jest), gdyby nie to, że istnieją ludzie, którzy usiłują podtrzymać heteronomię. Razem, związani „bolesną" tajemnicą, ostatecznym źródłem ich klęski, przystępują natychmiast do działania. Na rozkazy Jupitera--despoty staje despota-Ajgistos.

Ajgiście, stworzenie moje i bracie mój śmiertelny. W imię tego ładu, któremu obydwaj służymy, rozkazuję ci: każ pojmać Orestesa i jego siostrę.

Ajgistos pyta: *Czy oni są niebezpieczni?*

Jupiter: *Orestes wie, że jest wolny.*

Ajgistos:

Wie, że jest wolny. Więc nie wystarczy go zakuć w kajdany. Wolny człowiek w państwie jest jak owca parszywa wśród stada. Zarazi całe królestwo i zrujnuje moje panowanie. (...)

Jupiter:

Skoro wolność już raz wybuchła w duszy człowieka, nic przeciw niemu bogowie nie mogą. Jest wtedy sprawą samych ludzi, innych ludzi — ich tylko, niczyją więcej — czy puścić go mają wolno — czy udusić.

Orestes rzuca swoją ideę wolności, czyli siebie, w stronę ludzi. Rzut ten został mu podyktowany przez jego stosunek do bardzo głęboko pojętej heteronomii — do Boga. Gdyby już tak rzecz brać, to raczej Ajgista aniżeli Orestesa nazwalibyśmy ateistą. Ten ostatni nie odrzuca istnienia Boga, lecz odrzuca Go jako normę dla ludzkiego postępowania. Ajgistos ostatecznie nie wierzy w Boga. Orestes zaś nie interesuje się Bogiem; nie chowa w swoim sercu żadnej urazy do Niego. Może jakiś smutek bardzo podobny do smutku samego Boga drąży jego istnienie.

Orestes przechodzi ewolucję od wolności od... do wolności ku... Wolność egzystencjalistyczna polega na możliwości,

[15] Warto zastanowić się, czy nie mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością. Jeśli „gra" jest aktem wolności, to usuwanie autonomii musi być pozorne.

jaką jest człowiek, powiedzenia **n i e** zastanemu światu oraz na możliwości wprowadzania w istniejącą rzeczywistość ciągłych zmian. Wolność ta stanowi stwierdzenie, że nie ma niczego, co byłoby niezmienne. Wskutek tego nic nie może obowiązywać na stałe. Człowiek jest wolny od... wszystkiego. J e s t j e d n a k d z i a ł a n i e m i jako taki z a w s z e angażuje się w coś, czy tego chce czy nie. Sartre, którego metoda badania polega na opisie, robi z tego faktu obowiązek (angażowania się). Tylko zaangażowany człowiek może i ma prawo powiedzieć istniejącej rzeczywistości n i e. Niezaangażowany przechodzi obok niej bez miłości i bez nienawiści, nie oddaje się niczemu „bez reszty".

Narzuca się pytanie, czy w takim razie człowiek nie będzie z a w s z e, czy tego chce czy nie, zaangażowany? Jeżeli jego struktura jest tego rodzaju, że niemożliwe jest, aby można ją sobie było pomyśleć niezaangażowaną w coś? Wolność Sartre'a jest, chciałoby się powiedzieć, tak samo jak świadomość intencjonalna. Jeśli tak, to pod względem „formy" działania nie ma wolności od... jest tylko wolność ku... nieokreślona przez żaden przedmiot dążenia.[16] Wolni jesteśmy o d t r e ś c i działania, nigdy o d j e g o f o r m y.

Zachodzi obawa , iż człowiek wolny od treści nie bardzo będzie wolny w każdym wypadku stwierdzić, że cztery plus cztery daje osiem. Właśnie ta jego wolność stoi na przeszkodzie. Orestes musi z tego samego powodu stale odchodzić. Nie jest na tyle wolny, aby móc pozostać przy jednej prawdziwej treści.

Wyrzucony przez rodzinę i przez społeczeństwo Orestes wyrósł i wychował się bez żadnych związków i zobowiązań. Obca mu jest zarówno miłość jak i nienawiść. Pedagog wyzwolił go od wszystkich wierzeń. Zostawił go kimś bez rodziny, bez ojczyzny, bez zawodu, bez wspomnień; kimś gotowym poświęcić się każdej sprawie w przekonaniu, iż żadnej nie należy się poświęcać, ponieważ jest się wyłącznie tą myślą teraz, której nie obowiązują ani „wspomnienia", ani zewnętrzna rzeczywistość. Jest się ich pustką, kimś oderwanym od nich, wygnanym. Orestes zarzuca Pedagogowi:

Obdarowałeś mnie wolnością przędzy, którą wiatr z pajęczyn zrywa i chwieje w powietrzu o kilka metrów nad ziemią. (...) zawieszony jestem w powietrzu.

Tymczasem

Kochając czy nienawidząc trzeba oddać się bez reszty. To piękne, taki człowiek stojący mocno, obydwiema nogami na ziemi,

---

[16] Nawet ideał, do którego dążymy, *l'en-soi-pour-soi*, nie determinuje dążenia żadną treścią. Każda bowiem może się w nim zmieścić.

pełen szlachetnej i gorącej krwi, który pewnego pięknego poranku oddaje się miłości czy nienawiści, wraz z sobą oddając swoją ziemię i swój dom, i wspomnienia. A ja kim jestem i cóż dać mogę! Zaledwie żyję: (...) Znałem uczucia złudne i zwiewne jak opary, ale obce mi są prawdziwe namiętności żywych ludzi.

Pustka, brak zaangażowania się, albo inaczej zaangażowanie się w ten brak, a co za tym idzie niemożność powiedzenia światu nie stają się dla Orestesa ciężarem nie do zniesienia. Nie może bowiem odpowiedzieć sobie na dwa pytania: skąd przybywa? albo do kogo czy do czego należy, oraz dokąd ma iść? Są chwile, w których żałuje, że nie ma na własność nawet pokuty, która by mu dała przeszłość i tym samym wytyczyła przyszłość.

Ona przynajmniej moją by była.

Chce pozbyć się „szczęścia", jakie daje „wolność przędzy", na rzecz jakiegokolwiek zakorzenienia.

Chcę odzyskać swoje wspomnienia, swoją ziemię, swoje miejsce wśród mieszkańców Argos. (...) ja chcę być człowiekiem skądś, człowiekiem wśród innych ludzi. (...) jak liść w gąszczu listowia, jak drzewo w lesie. (...) Ja chcę być tym niewolnikiem.

Z braku przynależności do kogoś czy czegoś Orestes staje bezradny wobec pytania o kierunek swojej drogi.

Nikt na mnie nie czeka. Chodzę od miasta do miasta, obcy zarówno innym ludziom, jak i sobie, a one otwierają się przede mną i zamykają za mną, niewzruszone i spokojne jak tafla wody.

Orestes ucieka przed konsekwencją. Żadnej nie chce przyjąć, ponieważ żadna nie płynie z poprzedzającego ją czynu ani z „formy" jego działania. Każdy swój akt widzi w doskonałej autonomii i absolutnym absurdzie. Wydaje się, że jest to do szczytu doskonałości doprowadzone urzeczywistnienie pojęcia wolności. Dla Orestesa jest rzeczą obojętną, co zrobi, czy raczej co stworzy, byleby tylko w ogóle coś zrobił. Przypominają się słowa z *L'être et le néant:*

il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples.[17]

Wybór zależy od stopnia uświadomienia [18], od spontaniczności, jaką w ostatecznym rozrachunku jest wolność Orestesa, czyli od „jak?", które nie zależy od niego (jestem działaniem).

Jeśli zatem Orestes ku przerażeniu Pedagoga chce czegoś dokonać, aby wreszcie pozbyć się tego ciężaru, jakim jest w ogóle brak ciężaru, to ulega tęsknocie za treścią uprzednią do swojej

---

[17] *EN*, s. 722.

[18] Tamże.

egzystencji, poddaje się skłonności do hipostazowania. Chce wreszcie być „wśród swoich", wśród ludu z Argos.

Widzisz, gdyby był taki czyn, który by mi pozwolił stanąć wśród nich, gdybym za cenę zbrodni nawet mógł zagarnąć ich pamięć, strach i nadzieję, aby zapełnić pustkę mego serca, gdybym w tym celu musiał własną matkę zabić...

Może odszedłby Orestes z Argos nie zostawiając w nim niczego ze siebie ani niczego z niego nie biorąc na dalszą drogę, gdyby nie jego siostra, Elektra. Zrobiło mu się jej żal.

Elektra żyje w oczekiwaniu na Orestesa, który stosownie do jej wiary ma przyjść i pomścić śmierć ich ojca a przede wszystkim jej zelżone życie. Orestes wedle niej musi zwalić znienawidzonego przez nią Jupitera „swoim wielkim mieczem". Od zarania jej życia zżera ją nienawiść, podobnie jak mieszkańców Argos — strach. Elektra nie jest wolna jak Orestes. Ona marzy o odpłaceniu złem za zło, Orestes — nie.

Jeżeli pójdziesz za mną, Elektro, dowiesz się, że można pożądać także innych rzeczy, nie przestając być mędrcem.

Orestesa wychowało inne miasto. Kiedy wyjawił siostrze, kim jest, wywołał w niej rozczarowanie; Orestes nie może być takim pięknym, słabym duchem!

Podporę jej egzystencji stanowili Ajgistos i Klitajmestra jako przedmioty nienawiści. Miała w nich zewnętrzne oparcie dla siebie. Ta nienawiść posiadała charakter marzenia, podobnie jak jej radość i pokój dla ludzi i szczęście rolnika,

który stąpając po swojej ziemi myśli: „Słońce świeci!"

Po zabójstwie matki i ojczyma *zmarła moja nienawiść.*

Została a raczej ujawniła się gnieżdżąca się w niej pustka, która nie daje żadnego oparcia. Opanowuje ją strach przed... s k u t k a m i morderstwa. Bo to nie ona popełniła ten czyn. Nie ona była jego s t w ó r c ą. Motyw zemsty „marzonej" odebrał jej sprawczość, a g d z i e n i e m a s p r a w c z o ś c i (j a chcę, j a robię!), t a m p o j a w i a s i ę ż a l.

Ja się nie czuję wolna. Czy mógłbyś sprawić, aby odstało się to wszystko? Stało się coś, czego naprawić już nie podobna. Nic już nie zmieni tego, że na wieki pozostaniemy mordercami naszej matki.

Nad Elektrą mają już władzę muchy. Oblicze jej wkrótce stanie się podobne do oblicza Klitajmestry.[19] Z tą chwilą, kiedy wewnętrznie złamała się, kiedy uznała, że to nie ona jest sprawcą zabójstwa, z tą chwilą stała się w i n n a. „Bóg much i śmierci" wykorzystuje dogodny dla siebie moment i ofiarowuje jej swoją litość.

[19] Klitajmestra boi się także tylko skutków czynu.

Biedne dzieci. I na co wam przyszło? Gniew i litość walczą w moim sercu. Możesz wstać, Elektro, przy mnie nie zrobią ci [muchy] *nic złego. Co za przerażający widok! Wystarczyło jednej nocy! (...) Gdzie się podziała twoja wieśniacza świeżość? (...) Oto teraz jesteś strzępem człowieka. O, dumna, szalona młodości!*

Elektra pada przed nim na kolana i błaga o zmiłowanie. Orestes natomiast odrzuca miłosierny gest Jupitera, ponieważ wie, że spełnił swój czyn i że ten czyn był właściwy. Był bowiem i jest jego wolnością. Obciążył się nim, aby móc zejść do miasta. Popełnił go nie z zemsty, ale aby zabić despotę trzymającego lud w Argos w ciągłym strachu i wyrzutach sumienia.

Nie jestem żadnym winowajcą i nie zmusisz mnie do pokutowania za coś, czego za zbrodnię nie uznaję.

Najpodlejszy jest ten, co skruchę czuje.

Ten czyn pokaże mu teraz drogę, którą ma iść i która jedna mu została. Wprawdzie nie wie, dokąd ona prowadzi, ale wie, że ona jest jego drogą i niczyją więcej. Teraz może rozmawiać z Bogiem.

Rozmowa Orestesa z Jupiterem przypomina przez swoją atmosferę i swoje natężenie zapasy Joba z Jahwe. Bóg śmierci i much roztacza przed bratem Elektry wizję świata, w którym jedyną rzeczywistość stanowi Dobro i Harmonia. Zło jest w nim odblaskiem bytu, jego pozorem i złudą. [20]

(...) cały twój wszechświat nie potrafi mnie przekonać o mojej winie. Jesteś władcą bogów, Jupiterze, władcą kamieni i gwiazd i władcą morskich fal. Ale ludźmi nie władasz.

Bo człowiek jest wolny i jeśli jest świadom tego, to tkwi w świecie Dobra i Harmonii

(...) jak drzazga w dłoni, jak kłusownik w dworskich lasach.

Jupiter szermuje dalej swoimi racjami.

Dałem ci wolność po to, byś mi służył.

Orestes nie zaprzecza:

Być może, ale teraz obróciła się ona przeciw tobie, i nic na to nie możemy poradzić ani ty, ani ja. (...) Nie jestem ani panem, ani niewolnikiem swojej wolności. J a jestem swoją wolnością. Zaledwieś mnie stworzył, już przestałem do ciebie należeć.

Równocześnie Bóg przestał być usprawiedliwieniem dla człowieka. Niebo stało się puste, bez Zła i Dobra. Zabrakło kogoś, kto mógłby rozkazywać. Człowiek został sam. Jego wolność stała się samotnością. Im kto jest bardziej wolny, tym większa jest jego samotność i wygnanie poza wszystko, co posiada jakąkolwiek treść. On ją dopiero stwarza (dla siebie tylko!). Wolność to wygnanie!

---

[20] jw. s. 99 i n. Nb. Sartre nie rozróżnia dobra ontologicznego od dobra moralnego.

Jupiter rzuca na szalę ostatnią kartę — „udaną" miłość.

Wróć między nas. Wróć, widzisz, jaki jesteś samotny, nawet twoja siostra cię opuściła. Pobladłeś, lęk ci rozszerzył źrenice. Czy myślisz wyżyć? Trawi ciebie zło nieludzkie, obcy samemu sobie. Wróć — jam jest zapomnienie i uspokojenie.

Lecz i tę kartę — zrobioną pod ewangelię — Orestes odrzuca.

Obcy samemu sobie, wiem. Poza naturą i przeciwny naturze, pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia nie oczekuję znikąd ratunku i wiem, że w nikim nie znajdę ucieczki. Ale nie wrócę pod twoje prawo: skazany już jestem na to, aby nie uznawać innego prawa niż własne. (...) Bo, widzisz, ja jestem człowiekiem, Jupiterze, a człowiek winien sam sobie ryć drogę. (...)

Jupiter nie mając już nic do dania wyznaje Orestesowi swoją nienawiść do ludzi wolnych. I przegrywa. Orestes odpowiada mu z wyżyn swojej wolności.

Ja ciebie nie nienawidzę. Co mnie i tobie, boże? Przepływamy obok siebie nie dotykając się jak dwa okręty. Ty jesteś bóg, ja jestem wolny: jednako samotni jesteśmy i jednakowe nasze przerażenie. Skąd wiesz, czy ja nie chciałem znaleźć w sobie skruchy podczas tej długiej, nie kończącej się nocy? Skruchy. I snu. Ale niezdolny już jestem do skruchy. I spać nie potrafię.

Za progiem tej nocnej rozpaczy zaczyna się nowe życie. Mowa o nim wydaje się zbyt nowa i zbyt gorsząca.

Zbyt nowe, zbyt gorszące wydają (...) się twoje słowa — stwierdza Jupiter. Orestes wie o tym aż za dobrze.

I mnie też, Jupiterze. I gardłu mojemu, które te dźwięki wydaje, i językowi, który je w słowa układa. Z trudem rozumiem sam siebie.

W Orestesie bowiem nastąpiła (a przynajmniej miała nastąpić w myśl zamierzeń Sartre'a) zmiana. Opuścił go Bóg i młodość. Opróżnione przez nich miejsce zajęła wolność, którą uświadomił sobie z szybkością pioruna, jak sam wyznaje. I to jest fakt, nad którym Orestes nie ma władzy, przynajmniej w swoim własnym przekonaniu.

Orestes-wolność czegokolwiek się dotknie, burzy. Elektrę ograbia z marzeń i ze spokoju.

Zabrałeś mi wszystko, okradłeś żebraczkę.

Lud w Argos napawa przerażeniem, za co lud chce go zabić. Orestes bowiem zabrał mu jego skruchę a tym samym jego porządek moralny. Zburzył „porządek państwa, ład dusz", przed czym przestrzegał go Jupiter. Sam zaś odchodzi zostawiając lud sam na sam z jego wolnością, której każdy stanie się pastwą, bo nikt nie wie, co z nią począć. Nic więcej nie umie dać ludowi w zamian za odebrany mu żal.

Ukochana moja, to prawda, zabrałem ci wszystko i nic ci nawet w zamian dać nie mogę.
Jedyne, co może im powiedzieć, to, że
wszystko jest tutaj nowe, wszystko do rozpoczęcia na nowo.
Wszystko należy robić od nowa, to znaczy ciągle na nowo siebie szukać. Należy iść tą drogą przed siebie, nie wiadomo dokąd, ale w każdym razie
na poszukiwanie nas samych... Po tamtej stronie rzek i gór jest jakiś Orestes i jest jakaś Elektra, którzy na nas czekają. Trzeba będzie ich szukać cierpliwie.
Jakiś Orestes i jakaś Elektra to nic innego jak tylko ideał, do którego człowiek dąży, a którym jest synteza bytu i świadomości, tzw. *l'en-soi-pour-soi*. Urzeczywistnienia nigdy nie będzie, ponieważ owa boska symbioza zawiera w sobie sprzeczność. Pasja, która nas pcha w stronę „ideału", jest bezużyteczna.
Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile. [21]

Orestes musiał odejść (odwrotnie niż Ajgistos), konsekwentnie do swojej świadomości-wolności. Gdyby był pozostał, stałby się drugim Ajgistem, wykładnikiem jakiejś idei-treści. Bo albo stanąłby razem z ludem, wolnym od Ajgista, od wszystkiego, co krępuje z zewnątrz, wobec anarchii, albo — pominąwszy rzadkie wypadki „stwórców", którzy dany porządek przyjmują „w wolności" stwarzając go tym samym na nowo — musiałby się zdecydować na ograniczenie go dla „pożytku" całości. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby wszyscy w Argos chcieli tego samego. Ograniczenie zaś nastąpiłoby na jakiejś zasadzie, co równałoby się przyjęciu heteronomii. Dlatego Orestes wolał odejść, niż narazić się na „nieautentyczność".

Czy zaangażowanie się Orestesa w Argos spowodowało jakąś zmianę w nim samym, jak to zdaje się sugerować Sartre? Wydaje się, że nie. Dlaczego? Dlatego, że Orestes-świadomość jest zmierzaniem ku..., czyli zawsze na mocy swojej ontycznej struktury będzie w coś zaangażowany. A ponieważ jest wolny od treści i nie ma nawet nadziei, aby się w nią jako w coś p e w n e g o zaangażował, w każdą będzie wkładał tyle samo serca, to znaczy tyle, ile pozwoli mu jego spontaniczność lub, mówiąc do końca, kaprys. Równie dobrze Orestes mógł się zaangażować w inne miasto. W nim samym nie nastąpiłaby żadna zmiana. Orestes-świadomość znajduje się poza zmianą. Zmieniają się jedynie

21 *EN*, s. 708.

przedmioty jego intencji. Nie ważne jest, ku czemu zmierza, ale że w ogóle ku czemuś zmierza.

Odszedł w przekonaniu, że zrobił ludowi w Argos dar z wolności. Dar powinien otwierać obdarowanemu nowe możliwości, w przeciwnym bowiem wypadku robi go niewolnikiem. Wolność Orestesa daje człowiekowi wszystkie możliwości z tym, że zakłada w nich brak wszelkiej wartości. Wszystkie są dobre, to znaczy nijakie. Wybieraj, a twój wybór nada im wartość. Człowiek stwarza wartości, człowiek ich n i e p o z n a j e (w znaczeniu receptywnym). Czy Orestes podniósł przez to godność człowieka, jak chce Sartre? Aż zanadto i dlatego go w praktyce poniżył. Orestes wybiera „na ślepo" a zatem kieruje nim jakaś siła, nad którą nie ma właściwie władzy. Czy można wtedy jeszcze mówić o wyborze?

Wszystkie osoby w dramacie żyją w „złej wierze". Orestes jeden nie. Czy naprawdę? Czy p r z e d m i o t y, cały ich świat, w którym żyje, i który oddziela go od rzeczywistości (od bytu), nie są przypadkiem takimi samymi hipostazami, jakimi żyje lud w Argos i jakie tworzy dla niego Ajgistos? Wszystkie osoby w dramacie Sartre'a, na mocy jego filozoficznych założeń, żyją w niezgodzie ze samym sobą i, nawet Orestes, ten autentyczny Orestes, jest nieprawdziwy. Bo człowiek jest nie tylko formą, ale także i treścią. I może od niej należałoby zaczynać antropologiczne rozmyślania. Nie ma czystych Ajgistów ani czystych Orestesów. W każdym Ajgiście znajduje się coś z Orestesa i coś z ludu w Argos i w każdym Orestesie jest coś z Ajgista i z „tchórza" i w każdym „tchórzu" z Argos mieści się jakaś cząstka Orestesowa i Ajgistowa. Ponadto — i to jest najważniejsze — jeśli człowiek jest pragnieniem, mówiąc językiem Sartre'a, czegoś poza sobą, jakiegoś zewnętrznego oparcia, bez którego wpada w sprzeczności i zamienia się w pustynię, to nie można przejść obok tego faktu obojętnie. Najpierw należałoby wydostać się ze świata w ł a s n y c h p r z e d m i o t ó w a następnie szukać przedmiotu swojego pragnienia już w samej rzeczywistości. Może się okaże, że jest on bliski człowiekowi a skrucha-pokuta nie utożsamia się z pokazywaniem światu swojej rzekomej „kloaki" wewnętrznej, lecz z ustawiczną z m i a n ą swojego życia, z ciągłym zbliżaniem się do celu. Orestes idący inną drogą stracił kontakt i zgodność z rzeczywistością, jak każdy zwyczajny wyznawca idealizmu. Wbrew pozorom wisi w powietrzu porywany wiatrem z krzaka na krzak jak przędza, w której widział symbol swojej wolności niezaangażowanej.

Stanisław Grygiel

ZENON SZPOTAŃSKI

TEODOR PARNICKI

JEŻELIBY kto chciał scharakteryzować Parnickiego jednym określeniem, to mógłby całe jego dzieło od *Srebrnych Orłów* przynajmniej aż do *Nowej Baśni*, od arabskiej Hiszpanii, Włoch, Niemiec i Polski widzianych oczyma Irlandczyka, aż do tolteckiego Meksyku oglądanego przez Wikingów, określić jako malowanie z odległości. Gdy każe nam patrzeć oczyma swoich bohaterów na opisywane przez siebie światy, to wybiera tak obcych tym światom, że ich poczucie odległości udziela się i nam. Bodaj, że w tym wywoływaniu poczucia odległości przy jednoczesnym zachowaniu realności przedmiotów kryje się ta niesamowitość, która uderza czytelników w stylu Parnickiego. Osiąga on ją przez wspomnienia przywoływane z czasów dawno minionych, przez blask majestatu olśniewający dźwiękiem tytułów, fascynujący oddalaniem między nosicielem majestatu a resztą ludzi, chociaż przekonujemy się często, że Parnicki sypie nam złotym piaskiem w oczy, a na stolicy majestatu zasiada nicość. Tak jest w wypadku świętego majestatu cesarskiego Ottona III w *Srebrnych Orłach* — ukazywanie świętości majestatu jest narzędziem techniki pisarskiej. Takim samym narzędziem jest wypowiadanie się bohaterów w języku im obcym, najczęściej w ukochanej przez autora grece, i ich ciągłe zastanawianie się nad właściwym sposobem wyrażenia w tym języku swojej myśli.

To wzbudzanie wrażenia odległości, więcej, to upajanie się odległością, jest w dziełach Parnickiego zawsze, (stąd historyczność jego tematyki), ale rozwija się technika za pomocą której on je osiąga. W *Srebrnych Orłach* ta odległość nie jest jeszcze taką bezmierną, jaką staje się później. Dla Irlandczyka Arona kontynent europejski nie może być ani w części tak obcy, jak dla Greków czy Irlandczyków Chiny, a dla Wikingów Meksyk. W całych *Srebrnych Orłach* w jednym tylko krótkim momencie scena wydarzeń oddala się od nas znacznie bardziej, niż gdyby nas od niej przedzielał sam tylko Aron, a Parnicki po raz pierwszy staje się tym, kim jest w swych dziełach późniejszych —

to gdy ze wspomnień dziecinnych Ottona wynurza się podobna do koszmarnego snu opowieść o zamordowaniu bizantyjskiego cesarza. Dwa światy najbardziej dalekie dla dorosłego człowieka na jawie, to świat wspomnień dziecinnych i świat snu. Parnicki jest malarzem ich obu. Nawet wyobrażenia jego bohaterów, żywione przez nich na jawie, mają charakter marzeń sennych lub dziecięcych. Tak Herais chrześcijanka marzy, jak będzie jeździła po niebie zaprzężonym w purpurowe łabędzie powozem namiestnika Egiptu, a hrabia Karionu lęka się, czy jego siostrzenica i kochanka zarazem nie urodzi zamiast dziecka szczeniąt, w wypełnieniu rzuconej nań przez mordowanych Żydów klątwy. Jak to często dzieje się w snach, nad idyllicznością przeważa tu koszmar. Pokrewieństwo między snem i mitem czyni z Parnickiego twórcę mitów — przepyszne jest w pierwszym tomie *Twarzy księżyca* opowiadanie o czarze, z której pili Ormuzd i Aryman zawierając z sobą przymierze, którego żaden z nich nie zamierzał dochować dłużej niż przez czas przyłożenia ust do brzegu czary. Zarazem styl Parnickiego jest prawie zawsze prozaiczny, często niezmiernie suchy, naśladujący styl dokumentów urzędowych. Przypomina się jak Papież Gerbert-Sylwester mówi do młodego Arona, że gdyby styl jego był taki jak jego wyobraźnia, to byłby on największym poetą od czasu Wirgiliusza. Ta prozaiczność, w późniejszych jego dziełach a przede wszystkim w *Twarzy księżyca,* przejawiając się już w wyobraźni, sprawia, że mit przeobrazi się w *science-fiction,* że użyję tu tego barbarzyńskiego w polskim języku wyrazu. Bogowie okażą się ludźmi, którzy żyjąc na planecie starszej niż nasza ziemia osiągnęli już wyższy stopień rozwoju a z ziemią wchodzą w kontakt za pomocą skomplikowanych mechanizmów. Tak przynajmniej wyobrażają ich sobie ich czciciele. Ten sam proces uprozaicznienia przemieni patetyczny majestat władców—pomazańców w karykaturalny majestat bizantyjskich urzędników, jak prześwietny nadzorca świętej sypialni — szpicel Chryzafiusz.

Staczanie się w koszmar widoczne jest tu także w charakterystyce bohaterów. Sen nieraz najpiękniejsze obrazy zeszpeca przez jakiś szkaradny szczegół — najszlachetniejsi z nich miewają chwile, w których wzbudzają wstręt. Szlachetny, niezdolny do podłości Chosroes wydaje swojemu jeńcowi rozkaz zgwałcenia niewolnicy Deipili; uosobienie ludzkiego i zawodowego obowiązku, Steracjusz, prawnik, który łamie swoją karierę przez obronę niewinnych, uwikłuje się w policyjne intrygi, a w końcu w mord na ostatnim obrońcy Rzymu Aecjuszu. Wrażenie dziwności potęguje się przez to, że walki, jaką w duszy ludzkiej toczy dobro ze złym, Parnicki niemal że nie zna. Człowiek, który nie posiada nawet złudzenia panowania nad siłami wynurzającymi się z jego podświadomości, czy choćby tylko złudzenia orientowania się w nich, musi w końcu poczuć się sam sobie zupełnie obcym —

to jest warunkiem, aby samemu dla siebie stać się przedmiotem naukowego badania. Toteż wielkim zainteresowaniem Parnickiego jest psychoanaliza — najczęściej jako interpretacja snu. Papież Gerbert Sylwester, gdy kochanka cesarza Ottona a bizantyjska agentka opowiada mu swój sen, w którym łucznik w bizantyjskim stroju godzi w cesarza, widzi w tym obrazie mimowolne ostrzeżenie. Wszystkie te powieści, gdy patrzeć na nie pod pewnym kątem widzenia, wydają się romansami kryminalnymi, w których psychoanaliza stanowi klucz do rozwiązania zagadki. Intryga tak skomplikowana, że trudno w niej się zgubić, przyczynia się, jak wszystko u Parnickiego do zwiększenia dystansu między czytelnikiem a przedmiotem.

Jednak klasyczny temat wszelkiej tragedii, walka bohatera z losem, pozostaje, musi więc autor mieć swoją koncepcję losu. Nie możemy spodziewać się od niego wyobrażenia losu jako siły pokrewnej Ananke czy siłom gwiezdnym. Ananke, choć wyroki jej przez swą niezrozumiałość często budzą bunt, jest siłą etyczną, która karze wszelką *hybris*, słowo, które wśród innych swoich znaczeń oznacza także nieludzkość; gwiazdy, w układzie, jaki tworzą w momencie urodzenia, kształtują los zewnętrzny, ale zarazem kształtują psychikę od wewnątrz, nie jest więc los przez nie dany czymś dla duszy obcym. Dopiero człowiek nowożytny tworzy koncepcję losu jako siły obcej sobie. To Napoleon w rozmowie z Goethem powiedział, że dzisiaj fatum to jest polityka. To napoleońskie pojęcie losu odnajdujemy u Parnickiego. Nikt go nie wypowiada wyraźniej, niż bohaterka *Słowa i Ciała* Markia, gdy pisze do Orygenesa, że gdyby nie ona, nie wiedziałby nawet, co to jest chrześcijaństwo, gdyż gdyby nie jej wpływ na cesarza Kommodosa, zginęliby ci, którzy go o nim pouczyli, i Orygenes pisząc do Markii, że nikomu po Chrystusie tyle co jej nie zawdzięcza, przyznaje jej słuszność. Gdy ojciec Orygenesa uwięziony przez intrygę, której sprawczynią jest inna kobieta, ponosi męczeństwo, a Orygenes chroniony przez nielogiczność prawa zapewniającego bezpieczeństwo tym, którzy się urodzili w chrześcijaństwie, uświadamiany przy tym przez Markię — w całej potworności swego położenia — o seksualnych jakoby pobudkach swojej działalności, w rozpaczy sam się kastruje, to i tu losem są polityka i kobiety. A najczęściej bezpośrednia sprawczyni losu jest narzędziem w rękach wrogów. Ten świat daleki jest światem groźnym, jak groźne dla ludzi jest wszystko, co obce i nieznane; i najbardziej koszmarne ze wszystkich niebezpieczeństw — zguba z ręki tych, których się kocha, nie jest jego bohaterom oszczędzone. Jest obraz, który powtarza się u Parnickiego raz po raz, a za każdym razem zapowiada coś przerażającego — to kobieta idąca boso. Bosą jest cesarzowa Teofania, gdy otwiera drzwi, którymi za chwilę do komnaty jej męża wtargną

mordercy, bosymi nogami miażdży twarze leżących ludzi Markia w śnie kochającego ją, a przecież nieludzko obawiającego się jej Sabinusa. Święty Romuald w *Srebrnych Orłach* gromiąc zwyczaj chodzenia boso woła, że dotknięcie się nagą stopą ziemi wiąże z siłą w najgłębszej istocie swojej nieczystą, jaką jest przyroda. W tych samych *Srebrnych Orłach* o wiele wymowniej niż Romuald przemawia przeciw wydawaniu siebie na łup instynktom, jakie daje przyroda, syn Chrobrego, Bezprym, gdy zacierając z zadowolenia ręce tłumaczy, dlaczego wbijanie na pal młodej dziewczyny nie jest przeciwne zwyczajowym prawom. Człowiek, gdy odległość między nim a światem rośnie, zaczyna coraz bardziej odczuwać przyrodę jako coś nie tylko obcego sobie ale i demonicznego. I gdy papież Grzegorz V wyrzuca świętemu Nilusowi, że bliższym mu jest pobratymca Grek, niż człowiek obcy mu krwią, gdy obaj papieże, i Grzegorz i Sylwester, na wszelkie poczucie solidarności oparte na wspólnocie krwi patrzą jak na grzech, a Aron zapytany o kraj rodzinny odpowiada, że odkąd został mnichem, przestało dlań istnieć to, co było przedtem, to przez wszystkich nich mówi wstręt do prawa krwi, jako do prawa przyrody. Taki jest sposób patrzenia bohaterów Parnickiego — z pewnością nasunie się pytanie, czy i jego samego. Na to odpowiedzieć można tylko, że kto maluje z tak wielkiego oddalenia, ten, choć często może mówić przez usta swoich bohaterów i często przyznawać im słuszność, nie może się jednak utożsamiać z nimi bez reszty. Jak daleko bywa niekiedy od poglądów swoich bohaterów i jak nieobojętne są mu siły przyrody, to pokazał Parnicki dopiero w *Twarzy księżyca*. W pierwszym tomie tej powieści, a raczej w pierwszej części tego powieściowego cyklu, powtarza się ciągle motyw dzieci podrzuconych i zamienionych. Słyszymy też ciągle, a jest to filozofia przypominająca raczej Gombrowicza, że obojętne, kto kim jest, a ważne tylko, za kogo kto się ma i za kogo go mają inni, ale naprawdę jest inaczej. Wszyscy ci mniemani potomkowie bandyty i oprawcy Ragona nie mają w sobie nic z siły i drapieżności założyciela rodu, jedyny który wziął po nim i wolę i bezlitosność, to jego syn prawdziwy Klaudiusz II, późniejszy cesarz Rzymu i zwycięzca Gotów. To podobieństwo charakterów przy przepaści, jaką sprawił geniusz i nieodłączna od geniuszu wyobraźnia, przypomina podobieństwo i różnicę między Fryderykiem Wielkim a jego ojcem. A i w *Srebrnych Orłach* choć uniwersalista Gerbert Sylwester wydaje się rzecznikiem autora, to jednak unosząc się w świecie koncepcji oderwanych ponosi klęskę od sił rzeczywistych, których docenić nie umie, a którymi są narodowe dążenia szczepów niemieckich.

Można powiedzieć to jedno, bohaterowie tych powieści są to ludzie, którym to, co się nazywa głosem krwi, nie mówi nic, bądź obcy świa-

tom swoich rodziców mieszańcy, bądź bezdomni tułacze jak Aron, który „ojca nie znał, matki nie pamiętał", i niemal wszystkich ich cechuje obcość wobec „obyczaju praojców" i uniwersalizm. Stąd zainteresowanie Parnickiego uniwersalistyczną i przełamującą obyczaj praojców religią, przede wszystkim chrześcijaństwem w pierwszej epoce jego rozwoju, i uniwersalistyczną państwowością, a zwłaszcza wrogą wszelkiemu obyczajowi państwowością totalitarną schyłkowego Rzymu i Bizancjum. Zdawałoby się, że w takiej wizji historii nie ma miejsca dla bolesławowskiej Polski z jej bardzo niezróżnicowanymi i bliskimi sobie mieszkańcami i z państwem zaledwie wychodzącym ze stadium plemiennego. W rzeczy samej Parnicki prymitywu nie rozumie i nie lubi — pozbawiony wszelkiej sympatii opis opierających się Rzymianom iliryjskich górali w *Twarzy księżyca* świadczy, jak daleko odbiegł on od epoki romantyzmu. Toteż w *Srebrnych Orłach* ukazuje nie pierwotne społeczeństwo plemienne, a przybyszów ze świata, których sprowadził do siebie Bolesław, aby mu z plemion i rodów stworzyli Polskę. Unamuno pisze, że jedność Hiszpanii w bardzo wielkim stopniu tworzyli cudzoziemcy na służbie hiszpańskich królów, którzy zasymilowali się dostatecznie, aby się poczuć Hiszpanami, ale przecież nie tak, aby móc stać się Kastylijczykami czy Aragończykami. Toteż nic bardziej nie świadczy o zrozumieniu przez Parnickiego historii, niż przedstawienie przez niego, jak państwo Bolesława budują te same obce plemionom słowiańskim, uniwersalistyczne z swej natury siły, które budowały cesarstwo Ottona.

Kto czyta Parnickiego uważnie, ten nie może mieć wątpliwości, że czy opisuje on starożytność, czy średniowiecze, to zagadnienia jego bohaterów są naszymi. Uniwersalizm, załamywanie się obyczaju praojców, analizowanie religii pod kątem jej społecznej treści — ma to na sobie znamię naszej epoki. Ale aby będąc tak historycznym być tak współczesnym, na to trzeba uchwycić zagadnienie żywe dla wszystkich epok i żywe nie w sposób ponadczasowy jak problemy metafizyczne, ale w sposób historyczny. Oddalanie się człowieka od przyrody, powiększanie się dystansu między nim a innymi ludźmi jest treścią całej historii. Raz powolniej a raz szybciej, ale niepowstrzymanie posuwa się proces słabnięcia tej potęgi, która członków plemienia czy narodu czyni bliskimi sobie, a którą jest obyczaj. Jeżeli ludziom starożytności sztuka czyniła pięknym świat, w którym żyli, gdy nam pozwala tylko na moment zapominać o naszym, było tak dlatego, że to obyczaj uczył ludzi, jak śpiewać i tańczyć i ozdabiać domy, tak jak jest jeszcze i dzisiaj w jakichś najbardziej zacofanych zakątkach świata. Można też znaleźć kamień probierczy, który pozwoli wypróbować każdą epokę i każdą kulturę, na ile instynktowna łączność pomiędzy ludźmi w niej trwa. Będzie nim niezdolność posiadania po-

dwójnej prawdy, innej na własny użytek a innej w wystąpieniach publicznych. W okresie wojny trzydziestoletniej Kepler przestrzegając jednego z doradców carskich, aby nie dawał kierować sobą astrologom, pisał, że chociaż nikt się do tego nie przyzna, to niejeden zabierając głos na radzie cesarskiej opiera na horoskopach podawane przez siebie plany. Tymczasem Grek na wyrocznie, sny i znaki powoływał się i na radzie wojennej i na zgromadzeniu ludowym i w sądzie. Dlatego człowiek nowożytny posiada tę smutną zdolność rozszczepiania swojej osobowości, której Grek ani nie znał, ani by nie zrozumiał.

Narody nigdy nie rozstawały się chętnie z „obyczajem praojców". Dzieje jego zatracania się są dziejami wielkich cierpień, olbrzymich ofiar ponoszonych w jego obronie i nieustannych a nie zawsze świadomych kompromisów, w których ratując to, co ratować się dało, wyrzekano się tego, co było już przeżarte od wewnątrz i stanowiło przeszkodę dla ocalenia reszty.

Jest w *Słowie i Ciele* przepyszna scena, jedyna może w całej literaturze świata — scena rozmowy między papieżem a herezjarchami, o której opowiada nam po latach Markia, daleka swym rozmówcom nie tylko przez odległość czasu, jaka ją dzieli od chwili, w której się z nimi zetknęła, ale i przez całkowitą, tak bezwzględną, że tylko dla niej samej niedostrzegalną, obcość wobec chrześcijaństwa. Jedynym w tej scenie, który wzbudza szacunek, jest papież, jedyny wśród tych ludzi Rzymianin, twardy, bezwzględny, nie odstępujący ani o ćwierć kroku od tego, co ma za słuszne. Wobec jego siły hellenizujący gnostyk, chociaż jak każdy gnostyk jest klasycznym duchowym mieszańcem, wydaje się dworakiem. Wobec spokoju papieża, prowadzenie dyskusji przez jego przeciwników, to jarmarczne wykłócanie się. Tu raz jeszcze odsłania nam się inny Parnicki.

Nie zapominajmy wreszcie, że jest Parnicki Polakiem i emigrantem, dzisiaj mieszkańcem Ameryki Łacińskiej. Tam, gdzie on żyje, wraz z wykruszaniem się obyczaju praojców iść musi zapominanie przez dzieci języka rodziców, zatrata samego poczucia odrębności. Skarga Chazara, niedobitka rozproszonego ludu, że o „królestwa Chazarów potędze i chwale" wnuk jego nawet pamiętać nie będzie, rzuca tragiczny cień na całą tematykę Parnickiego. Motto z Sępa Szarzyńskiego, które dał *Słowu i Ciału* „Cóż będę czynił w tak straszliwym boju, wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie" charakteryzuje samego autora. Wprawdzie w tym samym *Słowie i Ciele* ukazuje się w opowiadaniach bohaterów postać Wysokiego, partyjskiego księcia, który nawracał Chiny na buddyzm i czujemy, że mógłby on życiu tych bohaterów wrócić sens, ale także, że z chwilą jego pojawienia się z bliska straciłoby sens prawie wszystko, co oni mówią i czynią. Dlatego słowa Markii: „Może nikt z nas nigdy nie jest naprawdę władny zrozumieć

swego własnego stosunku do tamtego świata" pozostaną zasłoną, za którą ukrywa się to, co u Parnickiego, jak u każdego wielkiego pisarza, jest najważniejsze.

Naprawdę wielka sztuka nie zachęca do dyskusji. Schopenhauer powiedział, że wobec arcydzieła jak wobec monarchy nikt pierwszy nie ośmiela się zabierać głosu. Tu jednak nie można powstrzymać się od zapytania, skąd te powracające z uporczywością natrętnej myśli problemy mieszańców i uniwersalizmu. Czyżby dlatego, że do stawiania ich zmusza położenie, w jakim obecnie znajduje się ludzkość? Ależ sama historyczna konieczność pobudzić do tworzenia może chyba tylko grafomana. Zdaje się, że chodzi tu o coś zupełnie innego. Mieszaniec w światach swoich rodziców żyć nie może, musi więc stworzyć świat nowy. Nieufność wobec niego pochodzi z obawy, że gdy zadaniu temu nie sprosta, będzie jak każdy wykolejeniec zawadzał w życiu innym. Nadzieja, jaką on wzbudza w Parnickim, jest, czy to świadomie czy nieświadomie „nadzieją twórczości".

Zenon Szpotański

WACŁAW FAJANS

KONFLIKT FRANCUSKO-ANGIELSKI NA TLE WSPÓLNEGO RYNKU

DONOŚNYM echem rozbrzmiała po całym świecie deklaracja wygłoszona na konferencji prasowej w połowie stycznia br. przez Generała de Gaulle'a w sprawie przystąpienia Anglii do Wspólnego Rynku. Po wielomiesięcznych, żmudnych pertraktacjach, rokujących uzasadnione nadzieje poważnych ustępstw ze strony Anglii na rzecz osiągnięcia kompromisowego rozwiązania tej wysoce skomplikowanej kwestii, wypowiedział się Generał de Gaulle w sposób ostry i kategoryczny za przerwaniem dalszych rokowań. Argumentacja jego opierała się na założeniu, że Anglia nie może być zaliczana do krajów europejskich w ścisłym tego pojęcia znaczeniu, że jej struktura polityczno-gospodarcza posiada typ swoisty, odróżniający ją zasadniczo od krajów Wspólnego Rynku, że pomiędzy nią a pozostałymi negocjatorami istnieją organiczne rozbieżności specjalnie w zakresie spraw rolniczych, że wreszcie więzy łączące Anglię z krajami Wspólnoty Brytyjskiej kształtują w sposób specyficzny jej politykę gospodarczą. Stąd wniosek, że wrota prowadzące do Wspólnego Rynku mogą — zdaniem Generała de Gaulle'a — być dla Anglii otwarte jedynie pod warunkiem jej całkowitego, bez żadnych zmian i zastrzeżeń, podporządkowania się klauzulom Traktatu Rzymskiego, zawartego 25 marca 1957 r. pomiędzy obecnymi sześcioma członkami Wspólnego Rynku, które to klauzule mają stopniowo, do r. 1970, doprowadzić do zharmonizowania polityki gospodarczej tych krajów we wszystkich dziedzinach i zrealizować zasadę ekonomicznej i politycznej unifikacji Europy Zachodniej.

Motywy, które przytacza Generał de Gaulle w celu wykazania słuszności swego sprzeciwu, nie wytrzymują jednak krytyki. Ujmuje on elementy, którymi operuje, jako zasadniczo przeciwstawne, gdy tymczasem różnią się one wzajemnie tylko skalą swego nasilenia. Jest rzeczą bezsporną, że rolnictwo odgrywa w strukturze gospodarczej Anglii rolę bardzo skromną: stosunek produkcji rolnej

tego kraju do jego ogólnej wytwórczości wynosi zaledwie 4½%. Ale wszak analogiczny stosunek wynosi w Niemieckiej Republice Federalnej i w Belgii, które są członkami Wspólnego Rynku nieco ponad 7%. Różnica nie jest bynajmniej tak znaczna, aby usprawiedliwić uznawanie Anglii za typ odrębny ze stanowiska gospodarczego. To samo dotyczy kierunkowości eksportu. Według statystyki Organizacji Narodów Zjednoczonych, odnoszącej się do roku 1958, odbiorcami wywiezionych z Anglii towarów były w 78% kraje leżące poza Europą zachodnią. Ale Francja kierowała w tym czasie 65% swego ogólnego wywozu również poza Europę zachodnią, Włochy 54%, a Niemiecka Republika Federalna w 1961 około 60%. Tak więc nie tylko dla Anglii, ale też dla czołowych państw Wspólnego Rynku kraje wschodu oraz kontynentu amerykańskiego i afrykańskiego, a nie Europa zachodnia, były głównymi rynkami zbytu eksportowanego towaru.

Co się tyczy stosunków Anglii z krajami *Commonwealth*'u, specjalnie Kanadą, Australią i Nową Zelandią, których interesy w zakresie eksportu artykułów rolnych są najbardziej zagrożone od strony Wspólnego Rynku, to stwierdzić należy, że mocne związki, łączące ongiś owe kraje z Macierzą, rozluźniły się w ostatnich czasach bardzo poważnie i nic nie wskazuje na to, aby się miały ponownie zacieśnić. Wszystkie te dawne posiadłości brytyjskie uprzemysławiają się szybko i strzegą zazdrośnie swego rodzimego młodego przemysłu przed konkurencją zewnętrzną, również angielską, przy pomocy barier celnych. Kanada, która nadal eksportuje do Anglii wielkie ilości zboża, kieruje swoje zapotrzebowania w dziedzinie artykułów przemysłowych głównie ku Stanom Zjednoczonym. Wpływa na to z jednej strony sąsiedztwo geograficzne obu krajów, z drugiej okoliczność, że Stany Zjednoczone są obecnie głównym źródłem, z którego Kanada czerpie tak bardzo jej potrzebne kapitały. Z kwoty $ 35 miliardów, reprezentującej ogół prywatnych, długoterminowych inwestycji Stanów Zjednoczonych za granicą, przypada na Kanadę prawie $ 12 miliardów, tj. 33%. Rzecz oczywista, że tak silne skojarzenie finansowe obu rynków pobudza w bardzo znacznym stopniu ich wzajemną wymianę towarową.

Dla Australii była Anglia jeszcze w roku 1937/38 odbiorcą 55% jej ogólnego eksportu. W r. 1961/62 stosunek ten skurczył się do 19%. W tymże czasie eksport Australii do krajów Azji i Oceanu Spokojnego wzrósł z 24% do 53%. W ostatnich latach wskoczyła Japonia na pierwsze, poprzednio przez Anglię zajmowane miejsce jako odbiorca australijskiej wełny. Perspektywy eksportu do Australii angielskich artykułów inwestycyjnych również nie przedstawiają się korzystnie, jako że przywilej bezcłowego wwozu tych

artykułów do Australii, z którego dotychczas korzystała Anglia, ma być w niedługim czasie rozciągnięty na wszystkie inne kraje, co poważnie wzmoże zdolność konkurencyjną Japonii w tym zakresie. To właśnie kruszenie się tak ścisłych ongiś więzów gospodarczo-finansowych, łączących kraje *Commonwealth*'u z Anglią, niewątpliwie skłoniło ją do podjęcia zabiegów o zespolenie się z Wspólnym Rynkiem, który przedstawia szerokie możliwości pobudzenia jej niepokojąco słabnącej ekspansji handlowej.

Generał de Gaulle dyskwalifikuje Anglię, jako potencjalnego członka Wspólnego Rynku, ze względu na jej związki z krajami zamorskimi i na jej rzekome, daleko idące względem nich zobowiązania, trudne do zharmonizowania z zasadami funkcjonowania tegoż Rynku. A jednocześnie nie ma Gen. de Gaulle żadnych zastrzeżeń, aby Francja, będąca pełnoprawnym członkiem Wspólnego Rynku, miała bardzo ścisłe powiązania gospodarcze i finansowe z licznym ugrupowaniem młodych państw afrykańskich, jej dawnych kolonii, które są i będą zasilane przez nią kapitałami inwestycyjnymi i dla których wywalcza ona od swych partnerów rozmaite koncesje gospodarczej natury. *Difficile est satiram non scribere!*

Jest rzeczą zastanawiającą, dlaczego Generał de Gaulle posługuje się w swym rozumowaniu argumentacją wątpliwej wagi, skoro może on wysunąć przeciwko Anglii, jako ewentualnemu swemu partnerowi w ramach Wspólnego Rynku, inne, nader poważne ze stanowiska interesów Francji obiekcje, uzasadniające jego opozycję w stosunku do pewnych roszczeń Anglii. Obiekcje te wypływają z sytuacji, w jakiej znajduje się rolnictwo francuskie.

Ludność rolnicza Francji korzysta w niewspółmiernie słabszym stopniu aniżeli inne warstwy społeczeństwa ze wzrostu dobrobytu lat ostatnich, mimo że udział produkcji rolnej w ogólnej wytwórczości francuskiego gospodarstwa narodowego waha się w granicach 17—18%, czyli wynosi czterokrotnie więcej aniżeli w Anglii. Ten wysoce ujemny nie tylko z punktu widzenia gospodarczego, ale również społeczno-politycznego stan rzeczy jest wynikiem braku odpowiednio pojemnych rynków zbytu dla francuskich produktów rolnych. Prężność wytwórczości rolnej wzrasta we Francji w tempie bardzo szybkim, zarówno w dziedzinie zbóż, jak mięsa, mleka, jaj, warzyw, buraka cukrowego itd., a to w konsekwencji wielkiego postępu technicznego, stosowanego przy eksploatacji gospodarstw dużych i średnich. Tak np. ilość traktorów, będących w użyciu, wzrosła na przestrzeni lat 1948—1962 z 68 000 do 800 000, kombajnów z 1 160 do 60 000, spożycie nawozów sztucznych potroiło się od r. 1938. W r. 1960 produkcja ziarna była o 20% większa aniżeli przeciętna lat 1956/58, wytwórczość cukru wzmogła się o 50%.

Według ostatnich obliczeń stopa wzrostu wydajności produkcji rolnej we Francji sięga obecnie 4½% rocznie, wobec czego przewiduje się, że ogólne zwiększenie wytwórczości w tej dziedzinie w okresie 1959—1965 wyniesie 30%, gdy tymczasem chłonność rynku wewnętrznego w zakresie artykułów rolnych wzmoże się tylko o 21%. Nic dziwnego, że przy tak wielkim nadmiarze podaży ceny produktów rolnych są niskie, a dalszy ich spadek może zagrażać opłacalności rolnictwa. Już w latach 1961—1962 uzyskiwane przez producenta ceny za pszenicę wynosiły we Francji £ 27 — za tonę, zaś w sąsiedniej Niemieckiej Republice Federalnej £ 37.

W tym stanie rzeczy zagadnienie upłynnienia nabrzmiewających nadwyżek rolnych drogą eksportu wysuwa się we Francji na czoło problematyki gospodarczej. Jednak rozwiązanie tego zagadnienia napotyka tymczasem na nieprzezwyciężone trudności ze względu na hiperprodukcję artykułów żywnościowych w całym szeregu krajów oraz na stosowaną w szerokiej skali w stosunku do tych artykułów politykę subwencji państwowych oraz preferencji względnie ograniczeń importowych. Jeżeli chodzi o obecnych członków Wspólnego Rynku, to ogólna wartość importowanych przez nich z Francji produktów rolnych wynosiła w r. 1961 zaledwie $ 375 mln., z których około 60% przypadało na Niemiecką Republikę Federalną. Istotnym, poniekąd decydującym dla interesów rolnictwa francuskiego ujściem dla nadwyżek jego wytwórczości byłoby udostępnienie mu bez żadnych ograniczeń najchłonniejszego w całej Europie rynku, jakim jest Anglia. Toteż Francja jest ze względów gospodarczych najżywiej zainteresowana sprawą przystąpienia Anglii do Wspólnego Rynku, ale tylko o tyle, o ile przystąpienie to będzie dokonane ściśle na warunkach ustalonych w Traktacie Rzymskim z 1957 r. dla obrotu artykułami rolnymi. W tym właśnie punkcie ścierają się rozbieżne interesy Francji i Anglii. Dążeniem Anglii jest przeforsowanie w pertraktacjach ze skonsolidowaną już grupą 6 państw pewnych koncesji na rzecz krajów tzw. białego *Commonwealth*'u, tj. Kanady, Australii i Nowej Zelandii, specjalnie w zakresie zapewnienia im, choćby w czasie przejściowym do 1970 r. zbytu na rynku angielskim ustalonych z góry kontyngentów produktów żywnościowych. Francja odrzuca kategorycznie te żądania, które mogłyby pozbawić ją na szereg lat najistotniejszych korzyści, jakie spodziewa się osiągnąć z uczestnictwa Anglii we Wspólnym Rynku.

Ale czemu należy przypisać tak brutalne zerwanie przez Generała de Gaulle'a pertraktacji brukselskich i manifestacyjne odstąpienie od dalszych prób kompromisowego rozwiązania sprawy, prób, przy których mógł on z pewnością liczyć na poparcie ze strony pozostałych pięciu partnerów jego słusznych żądań? Odpo-

wiedzi na to pytanie szukać należy nie tyle w obiektywnych przesłankach, ile raczej w usposobieniu i metodach działania Gen. de Gaulle'a. Od samego początku swego wystąpienia na arenie polityki międzynarodowej, a więc od zarania II Wojny Światowej, dał on się poznać jako partner niezwykle ciężki, nieugięty w swym dążeniu do wytkniętych sobie celów. Daje się do niego łacno zastosować francuskie określenie: *un mauvais coucheur* — zły szlafkamrat. Pamiętniki Churchill'a i jego własne dają plastyczny obraz tych wiecznych w czasie wojny uraz i swarów pomiędzy nim, reprezentującym wolną Francję, a Stanami Zjednoczonymi i Anglią, którym nie mógł on wówczas i nie może jeszcze obecnie darować traktowania go na emigracji jako biednego, trudno strawnego krewnego oraz niedopuszczania go do uczestnictwa w zjazdach i naradach, na których podejmowane były postanowienia, dotyczące dalszego prowadzenia wojny i uregulowania spraw światowych po zwycięskim jej zakończeniu.

Oczywiście, przy swej zręczności polemicznej nie omieszkał Gen. de Gaulle wyzyskać na swą korzyść w obecnym konflikcie z Anglią pewnego słabego, aczkolwiek formalnego punktu w jej pozycji jako strony przeciwnej! W początkowej fazie pertraktacji, dotyczących utworzenia Wspólnoty Węgla i Stali, jak również przy późniejszych zabiegach sześciu państw Europy Zachodniej o rozbudowę tej organizacji we Wspólny Rynek, trzymała się Anglia manifestacyjnie na uboczu, odmawiając swego uczestnictwa w tej imprezie, na którą spoglądała z pewną nieufnością i której nie rokowała powodzenia. Ze względów taktycznych i poniekąd konkurencyjnych zainicjowała ona powołanie do życia Europejskiego Związku Wolnego Handlu, do którego poza nią przystąpiły: Szwecja, Dania, Norwegia, Szwajcaria, Austria i Portugalia. Dopiero gdy skuteczność tego Związku ze stanowiska gospodarczego okazała się słaba, zwłaszcza w porównaniu z równoczesnymi osiągnięciami Europy zachodniej, zdecydowała się Anglia na zmianę frontu i zaczęła kołatać do bram Wspólnego Rynku. A ponieważ otwarcie tych bram podważa niektóre bardzo skomplikowane i specjalnie dla Francji doniosłe klauzule rolnicze Traktatu Rzymskiego, których uzgodnienie pomiędzy 6-ioma obecnymi partnerami zostało dokonane kosztem długotrwałych i mozolnych przetargów, przeto trudno się dziwić, że perspektywa ponownych żmudnych układów oraz pewnych, bądź co bądź, ustępstw ze strony Francji spotyka się z ostrym oporem Gen. de Gaulle'a.

Ale Gen. de Gaulle jest wielkim ryzykantem, który już nieraz w swej długiej karierze politycznej stawiał wszystko na jedną kartę. Tę jego cechę podsyca niewątpliwie okoliczność, że hazard, na który się z całą świadomością decydował, był w wielu wypad-

kach uwieńczony powodzeniem. I obecnie również, zrywając układy brukselskie, ryzykuje on grę, która może wciągnąć kraje zachodu, nie wyłączając samej Francji, w odmęt ciężkich powikłań gospodarczych i finansowych. Lecz Gen. de Gaulle, znając wagę, jaką przywiązuje Anglia do sprawy swego przystąpienia do Wspólnego Rynku i licząc na jej gotowość do daleko idących ustępstw, próbuje przyprzeć ją do muru i wymóc na niej takie koncesje na rzecz kompromisowego rozwiązania konfliktu, które zapewniłyby francuskiemu rolnictwu osiągnięcie korzyści, będących warunkiem jego bytu i rozwoju. Na tej przesłance opiera się według wszelkiego prawdopodobieństwa gra Gen. de Gaulle'a.

*

Trudności gospodarczo-finansowe Anglii pogłębiają się istotnie coraz bardziej i są źródłem uzasadnionej ze wszech miar troski rządu. Postępy życia ekonomicznego nie podążają za tempem osiągnięć w tej dziedzinie innych krajów Europy zachodniej. W okresie 1955—1960 wzrosła globalna wytwórczość btto w Anglii o 12%, w Niemieckiej Republice Federalnej i we Włoszech o 33%, zaś w pozostałych krajach objętych Organizacją Europejskiej Kooperacji Ekonomicznej przeciętnie o 22%. Specjalnie niepokojąca jest stagnacja eksportu, będącego podwaliną równowagi gospodarczej kraju i trwałej wartości funta sterlinga w stosunku do innych walut. Eksport Anglii zwiększył się w latach 1953—1960 objętościowo o 28%, natomiast we Włoszech o 180%, w Niemieckiej Republice Federalnej o 156%, w Holandii o 92%, a w całym świecie, z wyłączeniem krajów o strukturze socjalistycznej, przeciętnie o 50%. Powodem tak niefortunnego stanu rzeczy w Anglii był wzrost kosztów produkcji, dystansujący postępy w dziedzinie wydajności pracy i podrażający ceny towarów eksportowych. Indeks tych cen podskoczył w Anglii w okresie 1953—1960 o 10%, zaś w Niemieckiej Republice Federalnej tylko o 2%, a w Szwajcarii spadł nawet o 4%. Bilans wymiany towarowo-usługowej Anglii z zagranicą, który w latach 1958 i 1959 wykazywał salda dodatnie w kwotach £ 349 wzgl. £ 115 mln., zamykał się w latach 1960 i 1961 niedoborami w wysokościach £ 288 wzgl. £ 70 mln.

Struktura ekonomiczna Anglii wymaga radykalnej rekonstrukcji w imię zahamowania procesu kurczenia się jej roli w światowej grze sił gospodarczych. Poziom życia społeczeństwa angielskiego jest zbyt wysoki w stosunku do istniejących możliwości. Rynek wewnętrzny pochłania za dużą część ogólnej wytwórczości, pozostawiając za małą do dyspozycji eksportu. Niektóre przedsiębiorstwa a nawet gałęzie przemysłu, których efektywność jest nie-

dostateczna, winny ustąpić z placu, zwalniając spożytkowywane elementy produkcji dla wytwórczości bardziej opłacalnej z punktu widzenia ogólno-gospodarczego. Dopuszczenie do nieskrępowanej konkurencji towaru zagranicznego rozwiąże ten drażliwy problem. Sztuczne podtrzymywanie wegetującego rolnictwa drogą stosowania olbrzymich subwencji budżetowych, które wypaczają całą strukturę cen, jest sprzeczne z logiką ekonomiczną kraju o światowym zasięgu wymiany handlowej. Zgłaszane często przeciwko likwidacji tego systemu zastrzeżenie, operujące argumentem o nieuniknionej i znacznej zwyżce cen artykułów żywnościowych, a zatem i kosztów utrzymania, którą ta likwidacja pociągnie za sobą, nie wytrzymuje krytyki. Zniesienie tych subwencji, obciążających budżet kwotą £ 250—300 mln. rocznie, umożliwi rządowi przeprowadzenie poważnej redukcji niektórych podatków, przede wszystkim akcyz, co ze swej strony może odpowiednio odciążyć budżet domowy szerokich mas społeczeństwa.

Rząd angielski spodziewa się opanować stopniowo, w ramach swej przynależności do Wspólnego Rynku, przytoczone, a niewątpliwie jeszcze i inne trudności, dławiące obecnie życie ekonomiczne kraju. Ale jeżeli Gen. de Gaulle okaże się istotnie nieugięty w żądaniu niedopuszczenia na jakichkolwiek warunkach Anglii do Wspólnego Rynku, lub też jeżeli Anglia nie wykaże z tych czy innych powodów tej ustępliwości, do której, zdawałoby się, skłania ją jej sytuacja i na którą, jak można mniemać, liczy Gen. de Gaulle... co wtedy? Czy można przypuszczać, żeby Anglia zdała się z rezygnacją na łaskę losu i zaniechała wszelkich usiłowań wydostania się z matni? Bynajmniej. Dążenie, zgoła zrozumiałe, do utrzymania się na powierzchni pchnie Anglię na drogę zastosowania wszelkich, nawet najdrastyczniejszych środków, mających na celu zwiększenie zdolności konkurencyjnej jej artykułów eksportowych na rynku międzynarodowym oraz zapobieżenie znaczniejszej i długotrwałej deficytowości bilansu płatniczego. Prawdopodobieństwo jest wielkie, że sięgnie ona do reglamentacji dewizowej w węższym lub szerszym zakresie, do kontyngentowania importu, a przede wszystkim do bodaj że najskuteczniejszego i najszybciej działającego środka, jakim jest dewaluacja waluty.

O ile jednak znaczniejsze obniżenie zewnętrznej wartości funta sterlinga wzmocni niewątpliwie na okres dłuższy pozycję eksportową Anglii, o tyle spowoduje ono równocześnie gwałtowne zakłócenie sprawności funkcjonowania mechanizmu finansowego w świecie zachodnim. Nie należy zapominać, że funt angielski jest, mimo swego wyraźnego osłabienia, w dalszym ciągu drugą najpopularniejszą obok dolara U. S. A. walutą międzynarodową, że za pośrednictwem funta reguluje się jeszcze obecnie 30—35% obro-

tów międzynarodowych. Kryzys waluty, tak mocno zakorzenionej w psychice finansowej i w praktyce gospodarczej ogromnej części świata, może gwałtownie podważyć zaufanie do walut innych przodujących państw zachodu, nie wyłączając dolara, którego moc i tak kruszeje od lat kilku. W ogóle wrażliwość poszczególnych walut na wszelkie zmiany w systemie pieniężnym krajów odgrywających wybitniejszą rolę w wymianie międzynarodowej jest obecnie znacznie większa, aniżeli jeszcze w niedawnej przeszłości. Przypomnijmy sobie, jak gwałtownie zareagował funt angielski na dokonaną w marcu 1961 skromną, bo zaledwie 5%-ową aprecjację marki zachodnio-niemieckiej i guldena holenderskiego. W dzisiejszych warunkach bardzo słabego, w stosunku do potrzeb światowego obrotu gospodarczego, dopływu złota do rezerw banków centralnych ze względu na wzmagającą się tezauryzację tego kruszcu, ewentualne zahamowanie, choćby nawet częściowe, dotychczasowych funkcji funta sterlinga i dolara jako walut międzynarodowych może wstrząsnąć podwalinami całej struktury ekonomicznej świata zachodniego.

Czy Gen. de Gaulle sądzi, że uda się Wspólnemu Rynkowi wraz z Francją wyjść obronną ręką z burzy, którą sam rozpętał? Prawdopodobniejsze jest przypuszczenie, że przy swym wyostrzonym zmyśle męża stanu i swej przenikliwości potrafi on w porę wycofać się z ryzykownej gry, której kontynuowanie grozi obezwładnieniem Wspólnego Rynku i pozbawieniem Francji tych wszelkich korzyści gospodarczych, jakich ten Rynek może jej przysporzyć nawet w wypadku pewnych ustępstw na rzecz interesów Anglii. Do ustępstw tych może zresztą zmusić Gen. de Gaulle'a solidarne stanowisko pozostałych członków Rynku, którzy kategorycznie domagają się dopuszczenia Anglii i którzy, w razie dalszego oporu Francji, mogą zastosować względem niej środki odwetowe, godzące w żywotne interesy skojarzonych z nią młodych państw afrykańskich. A na domiar doświadczenie jeszcze świeże uczy, że Gen. de Gaulle mimo swej zawziętości potrafi w niesprzyjających okolicznościach cofnąć się z zajmowanej linii ataku na odpowiedniejsze pod względem taktycznym pozycje. Wszak walka z rewoltą algierską prowadzona była przez niego początkowo pod hasłem: *l'Algérie française*, zaś w końcowej swej fazie pod nieco zmienionym hasłem: *l'Algérie algérienne*. Może okaże się, że nie był to ostatni odwrót w karierze politycznej Gen. de Gaulle'a!

*

Błędem byłoby sprowadzać konflikt Gen. de Gaulle'a z Anglią i Wspólnym Rynkiem tylko do mianownika czysto gospodarczego.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że we wdrożonej przez siebie akcji kieruje się Gen. de Gaulle również względami ściśle politycznej natury. Jego nie zabliźnione od czasu wojny urazy w stosunku do Stanów Zjednoczonych i Anglii, jego ostro manifestujący się przy każdej sposobności odruch buntu przeciwko jakiejkolwiek próbie obcej ingerencji w sprawy bytu państwowego Francji, a jednocześnie wygórowana ambicja w kierunku objęcia przez Francję — której on, de Gaulle, uważa się za uosobienie — kierowniczej roli w zunifikowanej Europie, jego dążenie do niedopuszczenia do jakiejkolwiek supremacji Stanów Zjednoczonych czy Anglii w grze sił europejskich — wszystkie te elementy o charakterze prestiżowo-politycznym łącznie z gospodarczymi stały się przesłankami toczącej się obecnie walki. Ale celem artykułu niniejszego jest wyłącznie naświetlenie aspektu ekonomicznego omawianej sprawy. Wniknięcie w całe kłębowisko towarzyszących jej rozgrywek politycznych, zbadanie tej istnej puszczy litewskiej nie jest moim zadaniem. Bo... „Któż zbadał puszcz litewskich przepastne krainy?"

Wacław Fajans

JANUSZ ST. PASIERB

DRUGI DZIENNIK PODRÓŻY

Paryż, niedziela 9 września

Msza św. wieczorna w kościele St.-Séverin. Kościół „nowej fali". Wyrzucono (niewielkiej zresztą wartości) *retabulum* ołtarzowe i ustawiono masywny drewniany stół. Przed nim, jak w wielu świątyniach protestanckich, ogromny bukiet kwiatów. Ekumenizm nowoczesnych wnętrz kościelnych — katolickich i protestanckich — jest już faktem dokonanym. W jednych i drugich wyakcentowane są trzy punkty: ołtarz, ambona, chrzcielnica. Co się przez to wyraża? Tęsknota? Przeczucie? Zapowiedź jedności?

Msza dialogowana, twarzą do wiernych, udziwniona. Dużo się mówi („jacyś Francuzi wymowni...") z ambony. Ludzie przyjmują komunię św. stojąc. Nie trzeba przeceniać zewnętrznych gestów. Ważniejszą sprawą jest, żeby człowiek naprawdę wyprostował się w Kościele — w tym sensie, jak mówi św. Paweł: „Nie bądźcie niewolnikami ludzi". To nie to, co boskie, przygniata nas w Kościele, ale co ludzkie. Element ludzki, „stary Adam", zadufany w sobie, wierzący w nieomylność swego rozumu i doskonałość instytucyj, które raz na zawsze ustanowił. Bóg jeden wie, ile pelagianizmu tkwi w tym fantastycznym przywiązaniu do wszystkiego, co człowiek sam wymyślił i zainwestował w Kościele. Reformatorzy Kościoła zawsze mieli wielką ufność i wiarę w siłę Łaski, otrząsającej ze siebie spróchniałe formy. Tym samym oznacza się *aggiornamento* Jana XXIII, optymistyczne i pełne nadziei.

25 września, Fryburg

Ależ to gęsta książka, Ci *Panowie Leszczyńscy!* Jak się powoli czyta! Kto inny zrobiłby z tego kilka powieści i kilkanaście nowelek i jeszczeby mu zostało na dnie sporo tej zawiesistej materii. To całkowicie świadomie zamierzona *Silva rerum*, „gdzie można wypełnić także wstecz, te puste stronice, które dla jakichś powodów pozo-

stały milczącymi pauzami. Ale wypełnić je trzeba tak, aby jakkolwiek bardzo odmienne we wszystkim innym, w jednym harmonizowały ze starymi, to jest aby nieświadome, ślepe, choć niekiedy pełne blasku, trwały w niewiedzy dalszego ciągu i w tej niewiedzy o sobie, która nieodłączna bywa od chwili nie osądzonej jeszcze i bezpieczniej, tak jakby «jestem» było dla niej już pełnym usprawiedliwieniem". Pisze to Malewska we Wstępie, ale uderza mnie nie tyle doniosłość tej wypowiedzi dla poznania tajemnic warsztatu powieściopisarza historycznego, ile jakaś aktualność osobista:

Czytam tę książkę siedząc w słońcu na południowym stoku Beatenbergu, widząc w dolinie Interlaken zniebieszczałe przez oddalenie jak oba jeziora, i wszystko: — to miejsce, Szwajcaria, to słoneczne popołudnie — podarowane czy ukradzione tej przepełnionej wydarzeniami i decydującej jesieni, wszystko wydaje mi się nieosądzone i bezpieczne, tu

Gdzie się w tęczowe ubiera kolory
Jungfrau, i słońce złote ma pod sobą;
Gdzie we mgle jeleń przelatuje skory;

To Słowacki; ale i Panowie Leszczyńscy bywali w niedalekim Bernie, w tym samym przecie kantonie. Potem wracali do Polski i wspomnienie może takiego dnia, jak dzisiaj, zabierali ze sobą na drogę.

Czy Malewska nie wyposażyła ich *a posteriori* w zbyt rozbudowaną świadomość? Przecież oni są niepokojąco współcześni w tym wszystkim, co mówią i myślą. Ba, ale każda sztuka jest nam współczesna, jeśli jest wielką sztuką — na gruncie plastyki nie zapominajmy o książce Maudita: *40.000 ans d'art moderne*. Malewska zresztą spostrzegła sama współczesność swoich bohaterów: „Ci właśnie ludzie, którzy tutaj mówią i działają, na ogół byli bardzo świadomi siebie — i w tym, a może i w niektórych innych rzeczach, skuzynowani z nami — lecz prawie każdy z nich mylnie przypuszczał, że udało mu się coś, co udać się nie mogło: trafnie pokierowane do celu życie w słusznym i nieznanym świecie. Ów świat istniał, i afirmował siebie oraz swoją słuszność z taką śmiałością, że to już wówczas przestraszało wielu".

Słuszny i niezmienny świat, podskórny egzystencjalny lęk... Ludziom XVII wieku, po klarownej eurytmii renesansu, świat wydał się napowrót tajemniczy, ciemny i pełen zagadek, *figura misteriosą*, o której mówił Pino. *Panowie Leszczyńscy* zaczynają się za panowania Zygmunta III w XVII wieku. My nie jesteśmy pewni słuszności naszego świata, a o jego zmienności i kruchości poucza nas każdy większy światowy kryzys, wywołujący widmo atomowej za-

głady. To, co nas łączy z kuzynami z XVII wieku, to świadomość, że i nas „niesie głębia lęku i samotności".

Z bohaterów książki Malewskiej najbardziej spodobał mi się Andrzej Leszczyński, syn Rafała. Andrzej był naprawdę poetą, choć nie ułożył nic takiego, co nadawałoby się do śpiewania wieczorem na śniegu po własnym ślubie. Poza tym bywał często oszołomiony, zamyślony i „pełen rzeczy obok", zwłaszcza gdy „czytał palec Boży na pięknych twarzach... i nigdy nie czuł się bliżej Boga, niż gdy patrzył na tę czy inną piękność, urok czy doskonałość człowieka". Wzruszające jest i to, że w porównaniu z bratem Bogusławem okazał się przykładem nieudanego życia — patrząc z perspektywy spraw publicznych — tak, że nie było nawet o czym pisać na epitafium w farze w Lesznie.

Jego miłość do Anny, stosunek do Boga, religii i Kościoła — to chyba najbardziej osobiste kartki *Panów Leszczyńskich*. Te wątki zresztą splatają się — miłość do umarłej żony prowadzi Andrzeja do wszystkich zagadnień drugiej strony życia.

I do kościoła: „Wiedział już właściwie, i za niego jakby było postanowione, że trzeba mu pozostać w tym kościele, wśród ludzi, którzy schodzili się właśnie, z cichym skrzypieniem odświętnych butów, cisi, poważni. Właśnie wypadł tu jakiś pogrzeb, wiejski, ubogi. Dzieci i kobiety płakały, ale nic nie wymykało się w nicość i nikt nie zostawał w nieludzkiej pustce".

Jeszcze przed przejściem na katolicyzm poczuł się członkiem Kościoła: „Jest w znajomym jakby od zawsze, pełnym obcych, prostych, śmierdzących, ale też jakby znajomych ludzi, kościele; otwartym, pełnym śmiecia i kurzu oraz złoconych aniołów, w dosyć okropnym, koniecznym kościele".

6 października

75 rocznica urodzin Le Corbusiera. Przeglądam notatki i zdjęcia z wiosennej pielgrzymki do Ronchamp. Po zwiedzeniu Audincourt, gdzie największe wrażenie poza witrażami Légera zrobiło na mnie baptysterium Bazaine'a, zbliżamy się do Trouée de Belfort. Krajobraz beznamiętny, ziemia bezbronna. Trouée, dolina 30 kilometrowej szerokości, zawarta między Wogezami a Jurą, otwiera na przestrzał drogę z zachodu na wschód. Tędy od wieków szły wszelkie możliwe inwazje: Celtowie, różne barbarzyńskie plemiona, wojska cesarskie w dobie wojny trzydziestoletniej, armie roku 1870 i obu ostatnich wojen. Przy każdej z tych okazji burzono kapliczkę Matki Boskiej Wysokiej (N.-D.-du-Haut).

Po raz ostatni zbombardowano ją w roku 1944. W przeszło dziesięć lat później na tym samym pagórku zbudował nową kaplicę Corbusier.

Widać ją z daleka wśród tego zielonego pejzażu, który jak łagodna melodia wznosi się i opada. Biała, obła bryła kaplicy jest w niej jedną z nut. Jest nią tak długo, dopóki nie podejdzie się z parkingu na plac od strony prezbiterium, bo wtedy wszystkie linie, które wydawały się wychodzić i powracać do ziemi, podrywają się niespodziewanie. Biały monumentalny dziób okrętu przeciwstawia się ostro wzgórzom, zieleni i chmurom. Podrywa się do lotu wywinięty do góry dach, dźwigając za sobą wszystko. Start. Wniebowstąpienie.

W środku jest przytulnie i radośnie. Nie dziwię się kapelanowi, że chcąc się popisać akustyką kaplicy intonuje *Exsultet*. Ksiądz jest zresztą jak najbardziej *de choc*, choć gruby i niekształtny, jak okoliczne wzgórza, jak sam *Ballon d'Alsace;* jeden z tych księży, przez których przepływa strumień piękności, choć sami pozornie nie są pięknością. Mówi mądrze, z miłością, o tej architekturze, o jej funkcji duszpasterskiej. To jest architektura służebna i wie, do jakiej służby została powołana. Wie, że miała tu powstać kaplica pielgrzymowa, a nie katedra, kościół parafialny, czy klasztor. Funkcją sanktuarium pielgrzymkowego jest przyjąć, skupić i rozesłać na powrót pielgrzymów. Jest praktyczna: ponieważ nie ma tutaj wody, dach służy jako zbiornik, przekazujący deszczówkę potężnymi żygulcami do podziemnej cysterny.

A zarazem jest poetyczna, transcendentna, powiedziałbym nawet: transcendentalna. To jest dom Boży, a nie artystowski figielek.

Chłopaki przyglądają się księdzu, który wydaje się im egzaltowany, a ja biegam dookoła i obwąchuję kościółek. Dużo widziałem udawaczy, i to wielkiej klasy, a już szczególnie uczulony jestem na pobożną frazeologię. O Corbusierze mówią złe języki, że chciał się tu popisać i olśnić cały świat. Niewątpliwie to mu się udało, ale nie w sensie zadziwiającej sztuczki, a przez odkrycie wielkich i prostych prawd. Ta architektura jest prawdziwa jak ziemia, woda, drzewa i chmury. I jest prawdziwa w sensie religijnym: stanowi Znak.

Czytałem kiedyś w „Etudes" artykuł o Ronchamp. Jakież przerażenie ogarnęło autora artykułu, gdy zobaczył ten kościół z zewnątrz i *a fortiori* gdy wszedł do środka: gdzie tu plan, gdzie oś, gdzie symetria, gdzie porządek?! Cóż to za kościół i w ogóle, czy to kościół?!

Znamy to przerażenie. Znamy ten ból wczorajszych katolików i współczujemy. Naprawdę i po chrześcijańsku. Wyrośli oni i zostali wychowani w przekonaniu, że w kościele trzeba geometrii, linii prostych i rygoru. Oraz analogicznego klimatu duchowego: Kościół jawił im się jako organizacja, nie organizm. Boże święty, wiele można by o tym pisać... Może mamy to już szcześliwie poza

sobą? Może już do przeszłości należą takie np. seminaria duchowne, gdzie praktycznie wcielano w życie zasadę starego Fryca, że żołnierz powinien bardziej bać się własnego oficera, niż wroga? Poza tym: ten nieszczęśliwy uniformizm duchowy... Gdyby Pan Bóg był tego samego zdania, co owi „wychowawcy", mógłby załatwić cały problem chrześcijańskiego wychowania *a priori:* drobnostką przecież byłoby dla Niego urządzić rzeczy w ten sposób, żeby ludzie przychodzili na świat w ortopedycznym gorsecie, a nie z kręgosłupem w środku.

Właśnie pisząc o Ronchamp Hans Urs von Balthasar podkreślił swobodę planu, giętkość linii, symbolizującą wedle niego wolność, jaką Duch św. daje dzieciom Bożym. *Et lapis iste in signum* — ten kamień, ten beton w Ronchamp stanowi Znak, który mówi nam, jak ważna jest w Kościele sprawa wolności. Każdy dobry katolik jest gotów upominać się, modlić i cierpieć za wolność Kościoła — wydaje się, że z pontyfikatem Jana XXIII i Soborem nadszedł czas przypomnienia, że nierównie ważniejszą, bo wewnętrzną sprawą, jest kwestia wolności w Kościele: „Chrystus was wyzwolił, nie bądźcie niewolnikami ludzi". Prawdziwa sztuka zawsze wyprzedza wydarzenia, gdyż żywi się przeczuciem. Sztuka dworska, sztuka kierowana oklaskuje zwycięzców i zwycięstwa *ex post.* Dlatego jest płodem, który umiera już w łonie matki i martwy przychodzi na świat.

Prawdziwa sztuka ma charyzmat proroczy. Tak jest w Ronchamp.

9 października, Zurych

Na lotnisku w Kloten spędziliśmy kilka godzin z Turowiczem, lecącym do Rzymu. Przy okazji zobaczyliśmy biskupa łotewskiego lecącego na sobór z sowieckim paszportem.

W ciągu ostatnich dni dworce morskie, lotnicze i kolejowe widziały wielu podróżników soborowych. Sobór Watykański II jest pierwszym soborem, w służbie którego stanęło naraz tyle nowych środków komunikacji: samoloty, radio i telewizja. Głosy obliczać będą mózgi elektronowe. Można by tu doznać uczucia dumy: patrzcie, jaki nowoczesny jest Kościół! Ale bogactwo środków technicznych nikomu dziś nie imponuje. Ważne jest to, co się mówi i myśli, a nie, jak się to transmituje. Ważne jest to, dokąd się zmierza, a nie to, czym się jedzie.

Mamy biskupów grających w piłkę nożną, zakonników występujących na estradach, katolicki automobilizm i katolicki twist — to wszystko bardzo ładnie, to wszystko można jednak robić i być człowiekiem przedwczorajszym. Pluszowe kanapy z frędzlami, wstydliwie usunięte z mieszkań, gdzie królują najróżniejsze „pikasy",

kryją się dzisiaj wysoko: na strychach i w głowach wielu z nas.

Jest wielką pociechą dla serca wiedzieć, że biura watykańskie pracują równie wydajnie jak amerykańskie General Motors, ale miarą nowoczesności Kościoła będzie odpowiedź na pytanie: czy w dzisiejszym świecie jest on fermentem, płomieniem, solą ziemi i miastem zbudowanym na wzgórzu, czy jest sumieniem naszego globu, czy budzi sumienia?

11 października

O godzinie 8.30 Eurowizja rozpoczyna transmisję z otwarcia soboru, nadawaną przez włoską RAI. Amerykański satelita telewizyjny TELESTAR przekazuje ją bezpośrednio do Ameryki.

W małej wiosce w kantonie Argau siedzimy przed telewizorem w kilka osób: matka i brat szwajcarskiego gwardzisty, który kilka miesięcy temu zaciągnął się do służby w Watykanie, Hans-Peter, pastor ewangelicki z Zurychu i ja.

Pastor, bardzo ekumenizujący, jest oczarowany wspaniałością scen zjawiających się na ekranie. Splendor, skrytykowany następnego dnia przez niektórych katolickich korespondentów, budzi jego zachwyt i aprobatę. Każdy ceni to, czego nie ma.

Przechodzi procesjonalnie półtrzecia tysiąca ojców soborowych. Wreszcie kamery chwytają Papieża, jak schodzi w kapie i mitrze po monumentalnych schodach i zbliża się do Portone di Bronzo. Wygląda, że bardziej jest zaambarasowany schodzeniem po schodach w tym ciężkim stroju, niż samym soborem: twarz jego wyraża spokój i ufność. Zrobił, co mógł, i zaufał Łasce. Sobór się zaczyna. Kości zostały rzucone. Chyba Bóg nie pozwoli, żeby tyle ludzkich nadziei i ufność tego „sługi sług Bożych" miała być zawiedziona.

30 października

Wywiad we fryburskiej „Liberté" z jednym ze szwajcarskich ojców soborowych. Widać z niego, że potwierdziła się przewidywana geografia kościelna: najbardziej zachowawczy są Włosi (z wyjątkami, jak kardynałowie Lercaro i Montini, biskup Guano i inni), Hiszpanie i Amerykanie Północni, co do których takie same przewidywania czytałem w październikowym numerze „The New Yorker".

Widać również, gdzie znajdują się w tej chwili ośrodki najbardziej żywe. Jak było do przewidzenia, znajdują się one w krajach, gdzie doceniało się i docenia znaczenie teologii, dociekań teoretycznych, od których tak skłonni są uciekać wszyscy urzeczeni przez szybkie i bezpośrednie działanie praktyczne. Nic na to

nie poradzimy: na początku zawsze musi być słowo. Najlepsza praktyka rodzi się z najgłębiej przemyślanej teorii.

13 listopada

Panowie Leszczyńscy to również książka o Polsce. Nie tylko dawnej; i im dalej w las (*Silva rerum — ipsissima verba* autorki), tym więcej analogii. Wszystko to rzutuje mi na czytane równocześnie studium o Brzozowskim *Człowiek wśród skorpionów* i reakcję na nie ze strony Wielkiego Mistrza Witolda.

Europa i Polska różnią się jak francuskie wino i polski miód (Parnicki w *Srebrnych orłach* przeciwstawia południowemu winu północne piwo): „Polski miód braterstwa szlacheckiego — pisze Malewska — wydawał się potem nieco mdły. Ciężkawy. Pod koniec takiej uczty w Polsce obrzędowe nieco, obowiązujące zbratanie przyoblekało się w ciało: w policzek spotniały, w pijacki uścisk jakiegoś sąsiada, często paskudeusza całe życie niecierpianego, z którym rozczulony wymieniasz poręczenia afektu i płacząc wyznajecie sobie wzajem winy. Po lekkim winie francuskim przeciwnie, miało się ochotę ukłuć mniej miłych szyderstwem, zbyt chytrym pokazać, że są głupcami. A to wszystko beztrosko i bez zamiarów".

Das ewig polnische? A może słowiańskie w ogóle? Po kryzysie kubańskim, na Kremlu, na przyjęciu z okazji rewolucji październikowej Chruszczow podszedł z kieliszkiem do ambasadora amerykańskiego i powiedział:

— Nie możemy się kochać, lecz powinniśmy się całować i ściskać sobie ręce.

Ta jesień nauczyła ludzi, a nawet polityków, że wszyscy siedzimy na tej samej gałęzi i skoro ktoś zabiera się do jej piłowania, wyciągają się ze wszystkich stron dziesiątki rąk, żeby go powstrzymać, z Soborem i Papieżem na czele. Sprawdza się przepowiednia Daniela Bella z *Teorii społeczeństwa masowego*: narody po okresie *dependence* i walce o *independence* dochodzą do zrozumienia i praktykowania *interdependence*, współzależności. Oby tylko wyciągnięto z niej najbardziej istotne wnioski — dotyczące tolerancji, współpracy i poszanowania indywidualnych i zbiorowych wolności ludzkich.

15 listopada

Panowie Leszczyńscy to książka o Polsce XVII wieku, o tym osobliwym kraju, ojczyźnie dwunastu narodów, o „najtrudniejszym w świecie ustroju", gdzie „milsza była niebezpieczna wolność niż bezpieczna niewola". Książka pełna jest smaku siedemnastowiecz-

nej polskości: parlamentaryzm polski, sejmy kończące się późną nocą przy jednej świecy, lunatyczne; ludzie robiący politykę i kariery („W Rzplitej pochlebcy nie robią kariery. Ale dogodni królowi robią, chociażby ich król nie kochał"), wreszcie największy przed dwudziestym wiekiem spór ideowy w Polsce: katolicyzmu i reformacji — wszystko to żyje w *Panach Leszczyńskich* własnym, prawdziwym życiem. Zmieniają się ludzie i mentalności, ale trwa klimat, który pomimo spięć i starć, ani na chwilę nie przestawał hamować praktycznych konsekwencji ideologii, ich drapieżności.

Książka o tolerancji polskiej. Brzozowski sądzi surowo rodaków za brak zmysłu ideologicznego, za zastępowanie „myśli" „towarzyskością". „Z jakim pańskim spokojem — pisze — z jaką pańską dezynwolturą sądów klepano tu po ramieniu idee i ludzi. Pasjansowy mędrzec, lub nudzący się pomiędzy jedną i drugą partyjką, jedną a drugą budą jarmarczną, męczennik narodowy z uśmiechem pobłażliwym przyglądał się, gdy syn jego wstawał z głową rozpaloną od dzieł Darwina, albo Buckle'a".

Jestem po stronie Wielkiego Mistrza Niekrzyżackiego Witolda, który opowiedział się za ojcem, przeciw synowi: „Tak! popieram staroszlachecką nieufność i to, że teorie są «nieżyciowe» i wszystko w ogóle, co nie pozwala przeżywać zanadto myśli".

Czy zresztą idee nas podniecały niedostatecznie? Gdzie na świecie — poza Ameryką Łacińską — mają ludzie dziś jeszcze tyle pasji do „pryncypialnych" dyskusji!? Tyle, żeśmy na wielkie szczęście niektórych konsekwencji praktycznych, jakie duch czasu dyktował, z ideologii nie wyciągali. Na całym świecie płonęli na stosach różni kacerze i heretycy, a Polacy — z podziwem *totius orbis* urządzali w Toruniu z protestantami *colloqium charitativum*.

Pan Lisola z *Leszczyńskich*, poseł cesarski „z latami przywykł zupełnie, że tu na nabożeństwie sejmowym w katedrze św. Jana zajmuje obok niego wysiedziane stałe miejsce jakiś kalwin, którego by w Hiszpanii spalono (w Anglii też może) a z Austrii wygnano. Kardynał Aldobrandini, zanim został Klemensem VIII, coś pół wieku temu, zasiadał przy stole pertraktacji z kasztelanem rawskim Gostomskim, heretykiem, i takiej nabrał do niego sympatii, że z Watykanu przypomniał kasztelanowi proroctwo swoje i zakład: jeśli ja zostanę papieżem, to ty katolikiem".

Nie dość, że sami nią przeżarci, jeszcześmy nawet szlachetnych cudzoziemców, ba, jak widać, nawet kardynałów i papieży, swoją „towarzyskością" zarażali!

Autor *Człowieka wśród skorpionów* zarzuca „poczciwemu" polskiemu hreczkosiejowi, że to on bił pałką Żydka-garbuska i palił kresowe cerkiewki w okresie międzywojennym. Nie, nie! To nie był „towarzyski" hreczkosiej, to był szczeniak zarażony ideolo-

gią, „myślą", i to zachodnią. *Il y a des pensées et des pensées.* Dlatego nie można się zgodzić na danie pierwszeństwa reprezentującej „myśl" ideologii przed tak elementarnym nakazem życia społecznego, jakim jest tolerancja. Dlatego kardynał Alfrink w dyskusji nad schematem *De ecclesia* powiedział, że świat nie czeka na to, co Kościół chce mu powiedzieć o swoich prawach, ale co ma do powiedzenia na temat wolności sumienia. Tego samego zdania byli również kard. König i Ritter.

Myślenie ma kolosalną przyszłość, na to zgoda, ale to, co wymyślone, podlega już osądowi. Nie wypada on dla wszystkich doktryn i ideologii zbyt pozytywnie, nie tylko gdy się je rozpatruje na seminarium historii filozofii czy socjologii. Miliony ludzi zostały wymordowane w imię najróżniejszych „izmów" i to też chyba się liczy.

Nuż — my tedy, bracia Polacy, odrzuciwszy z serca wszelką megalomanię narodową, podziękujemy pokornie Bogu ojców naszych tolerancyjnych za wielką łaskę „towarzyskości" i za to, że uchowaliśmy się jakoś od konsekwencji ekstremów ideologicznych przez tak liczne wieki. Uchowaliśmy się nie tyle przez nadmiar rozumu, ile, rzec można, wręcz przeciwnie: przez intuicyjną nieufność do konstrukcji myślowych, jakże często karmiących się, jak upiory, krwią swych ludzi.

Dzięki temu historia nasza nie wygląda stosunkowo najgorzej na europejskim tle.

Chwała ci, sarmacki czerepie rubaszny, żeś więził w sobie myśl anielską (nb. diabeł, jak wiadomo z katechizmu, też jest aniołem i to dość wysokiej rangi, tyle że upadłym), która w dziejach innych, bardziej intelektualnych lotnych i pryncypialniejszych narodów, urządzała fajerwerki z żywych ludzi, noce św. Bartłomieja czy innych długich noży.

Cześć ci nie tylko duchu, ale i brzuchu polski, w którym jeśli co kruszało, to miód albo piwsko *(Santa Piva di Warka!) teste* Pan Zagłoba: „Strasznie mi to piwsko burczy w żywocie, a im więcej sera tym więcej burczy", a nie ideologiczne diabły:

> lucyper prawicowego odchylenia
> belzebub drobnomieszczańskiego nacisku
> bafomet inteligenckiego zamętu.

Nie znaliśmy niestety dokładnie wielu doktryn, ale też i nie mieliśmy, dzięki Bogu, zbyt wielu doktrynerów. Europejskie nowinki wpadały wprawdzie do nas zawsze z dużym hałasem (lubimy nowości, „co Francuz wymyśli, to Polak polubi", „Pawiem narodów byłaś i papugą" — *à propos,* dlaczego biedny paw zrobił tak niefortunną karierę w ikonografii chrześcijańskiej — od kata-

kumb, gdzie jest jeszcze symbolem nieśmiertelności po nowożytność, gdzie stał się symbolem próżności? To ostatnie tłumaczy św. Franciszek Salezy, biskup genewski: kiedy paw chce wypaść jak najlepiej, podnosi w górę i rozpościera ogon jak wachlarz. Niestety *eo ipso* odsłania odwrotną stronę medalu), nie tyle może z hałasem co pluskiem, marszcząc na chwilę pogodną taflę naszego porosłego rzęsą i szuwarami narodowego jeziorka i płoszyły żaby, które wnet jednak podejmowały swój liryczny chorał, tak wnikliwie opisany przez największych naszych poetów.

5 grudnia

Wyjazd do Rzymu. Pociągi zawalone mnóstwem walizek i paczek: robotnicy włoscy, pracujący sezonowo w Szwajcarii, jadą do domu. Kędzierzawy, rudawy blondyn, z ciężką twarzą cezara ze schyłku imperium, czyta przekład włoski „Tragedii" Seneki. Ma ze dwadzieścia lat i jest fryzjerem. Rozmawiamy o Tołstoju, Dostojewskim, Faulknerze, o van Goghu i nowych filmach. Także o religii, ponieważ jest swego rodzaju komunistą.

6 grudnia, Rzym

Zaraz po przyjeździe jadę na plac św. Piotra, by łyknąć soborowej atmosfery. Po drodze zderzenie tramwaju z samochodem, prowadzonym przez znajomego księdza. Zderzenie to też forma spotkania, nieraz jedynie możliwa.

Na placu, nie umówiwszy się z nikim, spotykam całą masę ludzi: ks. Houtart, ostatni raz widzianego na lotnisku w Rio, Jerzego Turowicza z aparatem fotograficznym, w którym w decydujących momentach kończy się film, wreszcie z ulicy Conciliazione (każde miasto musi mieć gdzieś swój MDM i Rzym ma go właśnie tutaj) wyłania się idący brzegiem cienia rzucanego przez ogromny baskijski beret Ekscelencja Jerzy Zawieyski.

O wizycie Zawieyskiego u Papieża pisali wszyscy nikt natomiast nie pisał, że autor *Rozdroża* wybrał się na krótką wycieczkę do Pompei. Zamieszkał w skromnym hoteliku i, jak Pan Bóg przykazał, oddał paszport w recepcji.

Kiedy następnego ranka wychynął na świat, zauważył w hotelu niejakie ożywienie, biegania i szepty. Od drzwi jego „numeru" poprzez schody zbiegał aż na ulicę purpurowy chodnik, a przy drzwiach wejściowych prężyło się dwóch okazałych karabinierów z pióropuszami na trójgraniastych kapeluszach... Municypalność pompejańska zaalarmowana przez dyrekcję hoteliku uczciła w ten sposób przebywającą *incognito* u stóp Wezuwiusza część kolektywnej głowy PRL. Każdy jak widać z tego ma szansę przeżyć swoje odwiedziny prezydenta.

7 grudnia

Na mszy soborowej w obrządku chaldejskim w bazylice św. Piotra. Jest to 36-a, ostatnia kongregacja generalna pierwszej sesji. Zaczyna się dokonywać pierwszych podsumowań. O kończącej się sesji świadczy moim zdaniem najlepiej to, że uchwalono na niej tak niewiele i że tyle i tak wszechstronnie w czasie niej dyskutowano.

Zwołaniem soboru Jan XXIII zaskoczył Kurię Rzymską i resztę świata. Od tej chwili niespodzianki potoczyły się jedna za drugą. Jedną z nich — i bardzo pocieszającą — był przebieg tej pierwszej sesji. Jej owocem jest stworzenie nowego i adekwatnego obrazu Kościoła. Sesja dokonała odkrycia Kościoła nie tylko dla niekatolików, ale przede wszystkim na własny użytek. Od dawna Kościół nie przeżywał procesu tak intensywnego poznawania samego siebie i uświadamiania sobie swego posłannictwa w stworzonych przez współczesność perspektywach.

W czasie tej sesji padły sformułowania bardzo zasadnicze i spotkały się z aprobatą większości ojców soborowych. Do nich zaliczyłbym potępienie klerykalizmu i przerostów prawniczych w patrzeniu na strukturę i życie Kościoła oraz odżegnanie się od nie tylko anachronicznego, ale wprost śmiesznego, barokowo-romantycznego stylu kościelnego, który trafnie nazwano triumfalizmem. Doszedł do głosu nurt ewangelicznej pokory i miłości. W wypowiedziach wielu ojców zobaczyliśmy nowe oblicze Kościoła, biorącego na siebie odpowiedzialność za cały świat ludzi, ochrzczonych i nieochrzczonych, nie przypominającego o swoich prawach i nie domagającego się przywilejów, ale pragnącego służyć ludzkości za wzorem Chrystusa, który nie przyszedł, aby mu służono.

W tym duchu spojrzano również na życie wewnątrz Kościoła. W Kościele — powiedział jeden z ojców soboru — nie ma wyraźnego podziału na dwie klasy: rozkazującą i słuchającą. Wszyscy wezwani są do posługiwania.

Postulując decentralizację władzy kościelnej podkreślono równocześnie, że nie idzie o tworzenie jakichś prowincjonalnych Watykanów. W parze z decentralizacją musi pójść kolegialne podejmowanie decyzji przez biskupów poszczególnych krajów czy kontynentów. Ani przez chwilę nie można tracić z oczu problemu jednoczenia chrześcijan i ewangelizacji świata.

Podkreślano wszystko to, co łączy: biskupów z papieżem, kapłanów z biskupem, laikat z duchowieństwem, co łączy katolików z innymi chrześcijanami i ze wszystkimi ludźmi mającymi prawo do chrześcijańskiej miłości: wymieniono przede wszystkim żydów i masonów, nie zajmujących antyreligijnej postawy.

8 grudnia

W ostatniej chwili dostałem bilet na uroczyste zakończenie pierwszej sesji soboru. Papież przychodzi bardzo blady, dopiero po ukończeniu mszy św. Jest bielszy od swojej sutanny. Usiłuje przemawiać podobnie jak wczoraj, z siłą i wigorem, ale głos mu widocznie słabnie. Chyba cały świat modli się dzisiaj o jego zdrowie, od dawna chyba tyle nici sympatii i tyle nadziei nie skupiło się na osobie żadnego z papieży.

Rzadko który z nich był *Pontifex* w tak dosłownym i etymologicznym tego słowa znaczeniu: budowniczym mostów. W ciągu swego niedługiego pontyfikatu Jan XXIII zbudował ich wiele w różnych kierunkach, przyjmując za zasadę, że trzeba dziś łączyć, a nie dzielić czy odcinać się od kogokolwiek.

Siedzimy małą polską gromadką i czujemy to samo co miliony ludzi w kraju, którzy sobór przeżywają tak intensywnie i tak bardzo pokochali tego Papieża. Jeśli sobór był odkryciem Kościoła, to był także zaskakującym odkryciem Kościoła w Polsce. Katolicyzm polski miał wszelkie szanse odosobnienia, życia w getcie, jakiejś zgubnej „samowystarczalności". To, co Hennelowa pisała w „Tygodniku" o „Czuwaniach Soborowych", co pisały setki i tysiące ludzi w listach do swoich biskupów biorących udział w soborze, było rewelacją: żyjący na uboczu i zajęty własnymi sprawami katolicyzm polski okazał ogromne przejęcie się sprawami Kościoła Powszechnego i dał temu wyraz w nieustannej modlitwie za sobór i Papieża. Chyba nigdzie na świecie zainteresowanie soborem nie przybrało formy tak głęboko religijnej.

Dlaczego tak się stało? Niewątpliwie obsługa prasowa, zwłaszcza „Tygodnika Powszechnego" działała bez zarzutu (dostałem list z Sao Paolo, gdzie „Tygodnikowi" przyznaje się palmę pierwszeństwa przed wieloma pismami katolickimi zagranicznymi) i ludzie w Polsce o soborze wiedzieli bardzo dużo. Ale na tak wielkie zainteresowanie wpłynęły na pewno także pewne elementy ogólnej natury psychologicznej. Być może, że przejęliśmy się tak bardzo tym soborem, ponieważ jego klimat w jakimś sensie „wychodzi na nasze". Sobór ma charakter pojednawczy, niedoktrynerski, łączący — te zaś właściwości stanowią charakterystyczny rys polskiej umysłowości i kultury.

Podświadomie może ucieszyliśmy się, że to, co u nas było praktyką, płynącą z tak potępianej przez Brzozowskiego „towarzyskości", staje się dziś na świecie przedmiotem ideologii, programem.

Dyskusja nad schematem teologicznym, w czasie której po stronie grupy „wolnościowej" stanął Papież, udowodniła, że nadzieje, jakie ludzie w Polsce i na świecie łączą z soborem, są uzasadnione.

W przemówieniu na zamknięcie pierwszej sesji, cierpiący i chory Papież znalazł dość siły, żeby cztery słowa powiedzieć bardzo dobitnie i z taką siłą, że zrozumieli je nawet niezbyt biegli w łacinie. Były to słowa: *Sancta libertas filiorum Dei*. Święta wolność dzieci Bożych.

25 grudnia

Na pasterce w Santa Maria Maggiore, gdzie dziś jest *statio*. Na schodach bazyliki od strony prezbiterium, gdzie niegdyś palono potępione książki, kobziarze z Abruzzów, którzy na tę noc przenieśli się tu pewnie z Piazza Navona, beczą w kółko ciągle tę samą rzewną kolędę *Tu scendi dalle stelle*.

Msza mówi o tajemnicy Światła — *lucis mysteria*. Naprawdę obchodzimy dzisiaj święto światła, które świeci w ciemnościach, którego nie ogarnęły ciemności — ani wypełzające z mózgu, ani te z serca. Nie zmogły go przez dwadzieścia wieków ciemności zewnętrzne, ani, co jest jeszcze cudowniejsze, te, które dziś jeszcze zalegają krypty, boczne kapliczki i strychy Kościoła.

Przychodzi mi na myśl rozmowa z prawosławnym obserwatorem („To nie jest szczęśliwy tytuł — mówił — my nie jesteśmy obserwatorami, to nazwa dobra dla dziennikarzy i fotografów, my jesteśmy wschodnią częścią Kościoła Powszechnego" — podkreślił kilka razy. Dobrze, a cóż powiedzieć o tym, że taki sam tytuł otrzymał jedyny — i to przez Sekretariat dla Spraw Jedności zaproszony — świecki katolik, Jean Guitton? Czy istnieje coś takiego jak Kościół Obserwujący?), który długo rozwodził się na temat, jak Papież Jan XXIII trafił na częstotliwość odbioru Kościoła Wschodniego:

— Papież nie jest a n t y. Papież jest pozytywny. Wszystko, co jest a n t y, jest w jakiś sposób zakorzenione w Antychryście. Wy zachodniacy wyglądacie na ludzi, którzy myślą, że najważniejszą rzeczą jest się przeciwstawić. Że wystarczy być przeciw ciemności, żeby zrobiło się jaśniej. Tymczasem w tym celu wystarczy po prostu zapalić światło. I jeszcze jedno; jest takie stare przysłowie chińskie: „Ciemności całej ziemi nie są w stanie zgasić jednej palącej się świecy".

Janusz St. Pasierb

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

WŚRÓD KSIĄŻEK:

MIŁOŚĆ – ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Współczesna literatura katolicka na temat miłości i małżeństwa jest bardzo obszerna i bardzo zróżnicowana. Zróżnicowana przede wszystkim gatunkowo. Obok pozycji książkowych (ukazuje się ich kilkaset co roku) istnieją liczne periodyki poświęcone wyłącznie sprawom małżeństwa i rodziny, wszystkie pisma popularne zawierają stałe działy tych spraw, a miesięczniki i kwartalniki o charakterze religijnym czy społeczno-kulturalnym omawiają co jakiś czas ich określone aspekty w numerach specjalnych.

Bardzo różne są też same sposoby podejścia do tematu i, co ważniejsze, sposoby jego pojmowania. Można powiedzieć nawet, że w literaturze na temat miłości i małżeństwa odzwierciedlają się główne tendencje obecne dziś w katolicyzmie i reprezentowany jest cały wachlarz postaw od awangardowych do zachowawczych. Odnosi się to szczególniej do oceny rzeczywistości i wartości ziemskich, do rozumienia moralności (jest wersja bardziej legalistyczna i negatywna i bardziej pozytywna, stawiająca głównie na personalistyczne zaangażowanie), oraz do stanowiska wobec współczesnych nauk o człowieku (niektórzy autorzy ignorują je zupełnie, lub wyrażają się o nich nawet z lekkim przekąsem, inni wykorzystują czasem doraźnie ich techniki i argumenty, inni wreszcie wychodzą w swych refleksjach z ich punktu widzenia i próbują włączyć ich pojęcia i odkrycia w katolicki zmysł moralny).

W wielu pracach z zakresu teologii pozytywnej próbuje się na przykład określić na nowo, w skali wartości religijnych, zwykłą, naturalną miłość ludzką, małżeńskie i rodzinne role mężczyzny i kobiety (zmodyfikowane dziś w kierunku egalitarnym i personalistycznym przez przemiany kultury), oraz sens i treść ich psychofizycznej wspólnoty. I te oceny nie są bynajmniej jednakowe. Odzwierciedlają bądź tę orientację, która akcentując przede wszystkim eschatologię widzi raczej walkę ze złem w świecie niż dobro świata, bądź też kierunek, który akcentuje Wcielenie i który widzi świat dobrym, a zło przede wszystkim w marnowaniu czy ignorowaniu przez człowieka tej potencjalnej dobroci.

Z podobnego źródła płyną różnice widoczne w teologii moralnej. Są autorzy, którzy koncentrują się głównie na apologetyce zakazów,

na skrupulatnym precyzowaniu ich sensu i zakresu, oraz na tym, z jakich pobudek religijnych i w jakim duchu winniśmy znosić nieuchronne dopusty wszelkiego współżycia, płynące z niedoskonałości natury. Inni chcą przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, jak uczynić stosunki międzyludzkie lepszymi, szczęśliwszymi, sprawiedliwszymi, zakładając *implicite*, a nieraz też *explicite*, że tego właśnie i tego raczej niż znoszenia dopustów życzy sobie Bóg.

Ten ostatni typ refleksji moralnej kładzie też zwykle większy nacisk na stosunek osób niż na stosunek pojedynczych czynów do pojedynczych norm. Większym złem wydaje się na przykład w tej perspektywie stałe ignorowanie przez mężczyznę uczuć, przeżyć, czy zdrowia żony, niż sporadyczny „grzech ciała" przeciw czystości czy przepisom o regulacji urodzin, płynący raczej z bezradności wobec porywu chwili czy ciężaru sytuacji, niż z obojętności serca na Największe Przykazanie.

Tematyka miłości i małżeństwa we współczesnej myśli katolickiej ilustruje więc tu tendencje indywidualistyczne i personalistyczne. Indywidualizm, któremu zarzuca się, między innymi, skłonność do sentymentalizmu w stosunkach z Bogiem, a formalizmu w stosunkach z ludźmi, widzi nieraz powołanie chrześcijańskie głównie w unikaniu wykroczeń skodyfikowanych. Personalizm widzi je raczej w optymalnym odzewie na sytuacje życia, nigdy nie dające się skodyfikować bez reszty. W ocenie stosunków międzyludzkich (miłosnych, ale też sąsiedzkich, koleżeńskich czy rodzinnych) indywidualista zapyta więc, czy nie zrobił czegoś złego, co mogłoby obciążyć jego duszę (i będzie, prawdopodobnie, prawował się w sumieniu o swe różne formalne racje), a personalista zapyta, czy zrobił wszystko dobre, co mógł zrobić, i będzie to mierzył nie tyle racjami formalnymi, co faktycznymi potrzebami i całokształtem sytuacji drugiego człowieka. Tu zresztą właśnie leży jeden z wielu potencjalnych punktów styku moralistyki chrześcijańskiej i nauk o człowieku, które powiedzieć umieją niejedno o tych faktycznych potrzebach, oraz o tłach i reperkusjach sytuacji, ujmowanych przez formalne tylko racje i normy zbyt jednowymiarowo, zbyt statycznie.

Jasne jest, że personalistyczny, „zaangażowany" sposób myślenia o moralności, reprezentowany przez poważną część refleksji katolickiej, nie może deprecjonować żadnego z aspektów i wyrazów ludzkiej miłości, która jest sytuacją najbardziej zobowiązującą z możliwych; w żadnej bowiem nie można dać tyle dobra, lecz w żadnej także wyrządzić tyle krzywdy. Właśnie dlatego jednak, że żaden aspekt miłości nie może być deprecjonowany, żaden też nie może być postawiony w miejsce wszystkich innych. „Grzechy ciała", tam gdzie są grzechami, to po prostu zaniechanie lepszego dla czegoś, co jest względnie lub pozornie dobre, to niewzięcie pod uwagę całej sytuacji, wszystkich potrzeb psychicznych, fizycznych i duchowych drugiego człowieka. Są

więc one symptomem nie dość lojalnego, nie dość szeroko i dalekowzrocznie zaangażowanego stosunku do osoby (jednym z symptomów; bo rzadko jest to symptom jedyny, a niekoniecznie nawet musi być główny). Ale nie są samoistnym, wystarczającym kryterium negatywnym moralności współżycia i miłości.

Podkreślić trzeba zresztą, że cała lub prawie cała myśl katolicka, bez względu na omawiane tu różnice orientacji, zmodyfikowała już bardzo radykalnie swe nastawienie do szóstego przykazania. Nie zawsze wprawdzie stawia je — jak się czasem słusznie postuluje — na szóstym miejscu wśród nakazów Bożych, lecz powiedzieć można śmiało, że na ogół przestała stawiać je z obsesyjnym uporem na miejscu pierwszym, i że moralność w refleksji współczesnej nie oznacza już (jak w niektórych środowiskach europejskich sprzed pół wieku) jedynie braku myśli, mowy i uczynków o charakterze seksualnym.

Tendencje i przesunięcia akcentów, widoczne w poważnych pracach teologicznych, znajdują naturalnie odbicie w znacznie bardziej popularnej literaturze, zarówno informacyjno-problemowej, mającej na celu pogłębienie wiedzy religijnej, biologicznej i psychologicznej katolików świeckich, jak i w tej także, stale rosnącej, która stanowi po prostu praktyczne poradnictwo w sprawach sercowych i małżeńskich.

Literatura ta ma też jednak inną interesującą cechę. Jej swobodniejszy, bardziej publicystyczny niż teologiczny charakter sprawia, że odzwierciedla ostrzej rozmaite poglądy współczesnych nauk o człowieku, które zaczynają dopiero zdobywać sobie prawo obywatelstwa w poważnej refleksji religijnej *sensu stricto*, choć od dawna już zadomowiły się na dobre w potocznym myśleniu zwykłych ludzi.

Sama już zresztą ogromna liczba książek o charakterze mniej lub bardziej popularno-naukowym na tematy uważane do niedawna za ściśle osobiste i dostępne co najwyżej dla konfesjonału, komentarza bliskich przyjaciół i intuicji literatury pięknej, odzwierciedla rosnący w powszechnym odczuciu zakres kompetencji specjalistów i zapotrzebowanie na ich porady. Zjawisko to ma niewątpliwie swoje dobre i złe strony. W każdym razie warunkuje już dziś bardzo wyraźnie i formy i metody i — w coraz większej mierze — same sposoby myślenia katolickiej pedagogiki współżycia.

Oprócz prac o charakterze mieszanym, to jest takim, który łączy wykład doktryny, rady praktyczne, oparte na scholastycznej psychologii, oraz obserwacje, techniki i terminy zaczerpnięte już ze współczesnych nauk o człowieku, istnieje też coraz większa ilość książek o miłości i małżeństwie, które są z założenia analizami psychologicznymi czy socjologicznymi w dzisiejszym sensie. Istnieje też (głównie we Francji i w Belgii) jeszcze inna szkoła myślenia o tych zagadnieniach. Nazwać ją można szkołą personalizmu biologicznego czy ewolucjonistycznego, próbuje bowiem dopracować się etyki współżycia

w oparciu o specyfikę gatunku „człowiek" i do określenia tej specyfiki posługuje się danymi biologii, neurofizjologii mózgu i psychologii porównawczej. Podobnie jak psychologowie czy socjologowie katoliccy, autorzy tej grupy dochodzą do nakazów moralności chrześcijańskiej startując z pozycji nauk laickich i sugerowanej przez nie laickiej etyki. Mają więc, oprócz innych wartości, tę także, że stwierdzają pewną płaszczyznę minimum dla dyskusji o etyce z ludźmi niewierzącymi, i płaszczyznę taką zresztą świadomie postulują.

Pozycje, które będą tu omówione, wybrane zostały jako ilustracje różnych typów najpopularniejszej literatury o miłości i małżeństwie. Stanowią też one, jak się wydaje, fragmentaryczną oczywiście, lecz wymowną dokumentację różnorodności stanowisk i różnorodności wpływów we współczesnej refleksji katolickiej.

TEOLOGIA MORALNA

August Adam, *The Primacy of Love* (Prymat miłości), Cork 1960 Mercier Press.

Autor wychodząc z założenia, że pytanie „co właściwie rozumiemy przez moralność?" leży u samych podstaw wszelkich kodeksów postępowania, a także warunkuje w ogromnej mierze świadomość religijną, analizuje w swej książce miejsce „grzechów ciała" w doktrynie i w postawach katolickich.

Najbardziej interesujące są chyba trzy rozdziały książki: „Problem seksualny w historii myśli chrześcijańskiej", „Katolicka koncepcja moralności" i „Wnioski dla duszpasterstwa". W pierwszym z nich autor przedstawia doskonale udokumentowany zarys genezy i ewolucji skrajnego dualizmu ducha i ciała, który leży, jego zdaniem, u podstaw ciasnej, fałszywej i zakłamanej „moralności", stawiającej nie tyle już nawet grzechy, co „skandale" przeciw szóstemu przykazaniu w centrum etyki i niemal w centrum religii. Manicheizm — purytanizm — pietyzm to linia poglądów stawiających wymagania zbyt mało realistyczne, by były wykonalne, i wymuszająca tym samym w społecznej skali zakłamanie lub zgoła chorobliwe reakcje maniakalne.

„Nic nie ilustruje lepiej owej podwójnej buchalterii wewnętrznej, czytamy, niż interpretacja szóstego przykazania. Górnolotną frazeologią usprawiedliwić można właściwie wszystko — prócz skandalu. Społeczeństwa, które potrafiły wymyśleć pobłażliwe eufemizmy dla wszystkich bez wyjątku świństw, pod tym względem były nieubłagane. Patrzono z konieczności przez palce na różne »małe nieregularności«, gdyż musiały się one dziać, ale patrzono tak pod warunkiem, aby odbywały się »przyzwoicie«: przy zamkniętych drzwiach".

Ciekawe jest spostrzeżenie autora, że antypurytańskie w zasadzie reakcje epoki Oświecenia, z jej kultem naturalnego rozumu, odrzuciły

wprawdzie uduchowione intencje tradycji manichejskiej, lecz zachowały jej zakłamaną praktykę. Tyle tylko, że to, co było nieuniknionym, lecz też niezamierzonym kompromisem, stało się aprobowanym już otwarcie modelem postępowania. „Ideałem epoki stał się człowiek porządny w sensie społecznej i towarzyskiej poprawności oraz umiejętności życia według mądrości tego świata... W tym punkcie właśnie, w akcentowaniu zewnętrznej poprawności i zewnętrznego honoru, purytanie XVI w., pietyści XVII w., kawalerowie XVIII w. i nawet liberałowie XIX w. są w najzupełniejszej zgodzie mimo wszystkich różnic, jakie ich dzielą".

Autor przyznaje, że „trudno zaiste dziwić się reakcji naszych własnych czasów na tę całą kłamliwą i śmieszną fasadę z pleśniejącej tektury, która ośmiela się uzurpować miano moralności. Trudno się dziwić, że tak wielu uczciwych a tylko niecierpliwych ludzi uznało w końcu za moralniejsze przepędzić taką moralność na cztery wiatry, niż udawać, że ją biorą serio..."

W dalszej części „Historii problemu seksualnego w chrześcijaństwie" autor próbuje wyjaśnić, czemu fałszywa moralność pozorów, koncentrująca się obsesyjnie na szóstym przykazaniu, gdyż w tej właśnie dziedzinie najłatwiej o „skandal", przesiąkła też do katolicyzmu, który w swej doktrynie zwalczał przecież zarówno linię manichejską, jak etykę bez Boga. Stało się tak, zdaniem niemieckiego teologa, głównie z dwu powodów: pierwszy z nich to klimat kontrreformacji, klimat niezdrowej konkurencji. „Chodziło o to, aby nie wyglądać czasem na mniej żarliwych od przeciwników... Nie tylko protestantyzm ale też pietyzm, naturalizm i racjonalizm miały swe reperkusje w katolickich sposobach myślenia... Człowiek poczciwy poczciwością tylko tego świata, filantrop troszkę nabożniej przybrany to ideały katolików epoki Oświecenia. I oczywiście postawy takie musiały z czasem doprowadzić do swoistego kultu moralności seksualnej czy raczej towarzyskich tabu na ten temat, z pominięciem wszystkich innych cnót".

Drugi powód „obsesji szóstego przykazania" w wielu środowiskach katolickich to powszechna w tej właśnie dziedzinie liberalizacja obyczajów, która zaczęła występować już po pierwszej wojnie światowej. A. Adam podkreśla wielokrotnie, że nie jest celem jego książki negowanie potrzeby przeciwdziałania energicznie temu zjawisku, lecz jedynie zastosowanie się, „czy często jeszcze przyjęta forma kontrataku jest skuteczna i przede wszystkim o ile jest poprawna i właściwa w świetle autentycznej doktryny katolickiej".

Analizie tego właśnie autentycznego stanowiska doktryny poświęcony jest rozdział o katolickiej koncepcji moralności. Jest on niezmiernie cenny już ze względu na literaturę i dokumenty zgromadzone przez autora z ogromną skrupulatnością i obalające w wielu wypadkach bardzo utarte mniemania co do poglądów niektórych Ojców Kościoła

czy słynnych kaznodziejów, oraz co do prawdziwego sensu wielu cytatów z Pisma Świętego. Często głoszone tezy, że „czystość jest królową cnót", lub że „nie ma wykroczeń błahych tam, gdzie chodzi o szóste przykazanie", zostają w ten sposób poważnie podważone.

Wiele miejsca zajmują oczywiście tezy św. Tomasza. Bardzo ciekawa jest też analiza poglądów św. Bernarda, uważanego powszechnie za głosiciela prymatu czystości nad wszelkimi innymi cnotami. Jak wykazuje dr Adam, przypisywane św. Bernardowi zdanie, że „kto pozwala się opanować przez pychę, grzeszy tylko na sposób aniołów, kto ulega chciwości, grzeszy jak człowiek, ale kto dopuszcza do siebie nieczyste żądze ciała, grzeszy jak zwierzę", nie było w ogóle nigdy i nigdzie użyte przez „miodopłynnego nauczyciela", a jego autorem jest najprawdopodobniej słynny kaznodzieja dworski Bourdaloue.

„Św. Bernard, czytamy, miłując nade wszystko cnotę pokory, powracał wciąż i wciąż do ostrzeżeń przed pychą, którą uważał całkiem niewątpliwie za jedno z największych niebezpieczeństw dla duszy, a nie „tylko" za grzech aniołów (co byłoby nielogiczne już w założeniu, bo straszliwy upadek Lucyfera nie mógł być konsekwencją błahego wykroczenia). Ponieważ właśnie czystości towarzyszą nieraz grzechy przeciw miłości w sądzeniu bliźnich i przeciw pokorze w sądzeniu siebie (współczesna psychologia tłumaczy to nieuświadomioną potrzebą kompensaty czy nieuświadomionej agresywności), św. Bernard, chwaląc dziewictwo, przestrzegał zawsze przed tym niebezpieczeństwem pisząc: „Czystość bez miłości jest jak lampa bez oliwy. Usuń oliwę a płomień zgaśnie. Usuń miłość a czystość przestanie być nadobna... Dziewictwo jest cnotą godną pochwały, lecz jeszcze potrzebniejsza jest pokora".

Konieczność rozumienia i sądzenia spraw seksualnych w pełnym kontekście chrześcijańskiej moralności najmocniej jednak występuje w książce dra Adama na tle Ewangelii.

Oto niektóre jego uwagi: „Naszym elementarzem, nie tylko w dogmatyce, ale też w duszpasterstwie, jest Ewangelia. Prostytucji poświęca Księga Ksiąg stosunkowo bardzo mało miejsca, a w każdym razie na każdą wzmiankę o niej przypada dziesiątki przestróg przed hipokryzją i przed brakiem miłości bliźniego... Nie jest z pewnością przypadkiem, że wszyscy bez wyjątku grzesznicy, których ukazuje nam Ewangelia jako skruszonych i pełnych szczerej woli poprawy, to ludzie, którzy mają na sumieniu grzechy przeciw czystości, a nigdy ci, którzy są winni braku miłości jak zawistni, zarozumiali faryzeusze, do których mówił Zbawiciel; „zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że celnicy i wszetecznice uprzedzą was do królestwa niebieskiego..." Wysuwany często argument, że ewangeliczne nawrócenia dotyczyć mogą tylko „wyjątkowo skruszonych" grzeszników, jest dość ryzykowny. Kiedy wejdziemy raz na taką drogę rozumowania, potrafimy z czasem uznać

za wyjątek każdy niedogodny dla nas ustęp Pisma Świętego... Nie tylko doktorzy i faryzeusze odczuwali rodzaj zażenowania wobec bezgranicznego, prawdziwie boskiego współczucia, jakie Zbawiciel okazywał grzesznikom „zbłąkanej miłości". Również dziś istnieje ciasna, krótkowzroczna mentalność, której dobroć Chrystusa wydaje się nieco „niepedagogiczna" i która jest skłonna opatrywać Ewangelię nieskończonymi „ale" i „jeżeli"... Już zresztą w IV i V wieku skrybowie zakonni wygotowali sporą ilość odpisów Ewangelii św. Jana, w których opuszczona została historia cudzołożnicy... Św. Augustyn słusznie oskarżał takich „pedagogów" o słabą wiarę, a św. Tomasz i św. Bernard rozumieli znacznie lepiej od nich realizm pedagogiczny Chrystusa, głosząc, że grzechy ducha są znacznie niebezpieczniejsze niż grzechy ciała, wrastają bowiem głębiej w naturę człowieka, są trudniejsze do wykrycia i powodują znacznie bardziej rozległą i zdradliwą korozję miłości".

Autor atakuje też pogląd, jakoby nasza epoka miała być znacznie gorsza pod względem obyczajów, niż epoki minione. Przytacza na jej obronę znowu wiele dokumentów. Okazuje się między innymi, że już w średniowieczu Berthold z Regensburga pisał: „dziś zaledwie kurczę wykluje się ze skorupy, już domaga się prawa bycia nieczystym". Nie trzeba też zapominać, że, jak podkreśla niemiecki teolog, „wiele zjawisk — czy nawet grzechów współczesności płynie w gruncie rzeczy z głodu miłości. Nie umiejąc jej znaleźć, świat dzisiejszy szuka jej substytutów na drogach niebezpiecznych czy wręcz złych..."

Dr Adam, jak to widać wyraźnie z całokształtu jego uwag (których jeden aspekt został tu uwypuklony), nie zamierza bynajmniej minimalizować szóstego przykazania. Uważa po prostu, że stawianie czystości ponad miłością ze strachu, że w przeciwnym razie czystość mogłaby być niedoceniana, prowadzi do ryzyka znacznie większego; do tego, że niedoceniana być może w praktyce moralnej i kaznodziejskiej bardzo jednoznaczna odpowiedź Ewangelii na pytanie, które z przykazań jest najważniejsze. „Chrystus powiedział, jak pamiętamy, że brzmi ono: »będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego... a bliźniego swego jak siebie samego«. A nie: »nie cudzołóż«, czy »zachować czystość«... Jeśli tedy najcięższe są grzechy przeciw miłości, muszą one być piętnowane jako takie i w rachunku sumienia chrześcijanina i w całej działalności duszpasterskiej, a nie tylko w doraźnych kazaniach. Nie znaczy to, że trzeba traktować grzechy przeciw czystości lekko, trzeba zwalczać je równie gorliwie jak zawsze, są bowiem zawsze grzechami przeciw przykazaniu miłości w szerokim kontekście. Ale byłoby wielkim błędem, gdyby ktoś był mniej surowy w stosunku do innych grzechów, nieraz ważniejszych. Jasne jest, zdaniem niemieckiego teologa, że obowiązkiem chrześcijanina i przede wszystkim duszpasterza jest iść w ślady Chrystusa, nawet kiedy opinii publicznej nie schlebia taka droga i nawet kiedy trzeba na niej podjąć niepopularne zadanie demaskowania wielu „poczciwych" cnót.

A. Adam wychodzi, jak widzimy, z perspektywy raczej eschatologicznej. Szuka zła i dyskutuje o tym, które jest mniejsze. Nie szuka wartości „przedreligijnych" (jak się dziś mówi), ludzkiej, naturalnej miłości i jej seksualnych wyrazów (i dlatego zresztą, być może, jest aż tak liberalny wobec „grzechów ciała"). Nie szuka też punktów styku z laicką, społeczną etyką, lecz przeciwstawia ją bardzo ostro moralności katolickiej, akcentując jej intencjonalizm i jej pewien indywidualizm. Chociaż więc opowiada się za harmonią tomistyczną a przeciw dualizmowi, ciało, jego sprawy i reperkusje środowiskowe i społeczne tych spraw, to dla niego wciąż „zło" i „świat" tyle że „zło" mniejsze niż inne niejako zdetronizowane a „świat" i jego „poczciwość" jakby uczciwsze dziś po ludzku niż dawniej. Dualizm nie jest więc właśnie przezwyciężany, i w tym sensie zaliczyć można niemieckiego teologa do bardziej tradycyjnej szkoły myślenia.

Mimo to jest zupełnie niewątpliwe, że książka jego wnosi do refleksji katolickiej elementy twórcze i współbrzmiące z jej nurtami najbardziej awangardowymi. Takim elementem jest przede wszystkim śmiała i konskwentna analiza ducha i myśli chrześcijańskiej w jej pierwotnych źródłach (jak wiadomo, właśnie „nowatorzy" są pod tym względem największymi „tradycjonalistami") i koncentracja na duchu a nie na literze. Nie co innego lecz taka właśnie koncentracja była istotą ożywczej, rewelacyjnej dla tak wielu ludzi, atmosfery pierwszej sesji Soboru.

Drugą bardzo współczesną cechą „Prymatu miłości" jest postawienie przez autora spraw seksualnych w szerszym kontekście moralności współżycia, ujęcie ich jako jednego z bardzo wielu wyrazów miłości lub braku miłości. Właśnie tak widzi je dziś nie tylko awangardowa moralistyka chrześcijańska, ale też całkiem laicka nauka o człowieku. Nawet najbardziej „przeseksualizowana" literatura popularno-naukowa Zachodu przestała dawno przypominać podręczniki dla hodowcy-samouka (jak to niestety bywa z popularyzacją tego tematu w Polsce) i stawia zagadnienie współżycia fizycznego w bardzo szerokim kontekście rozmaitych emocjonalnych i nawet socjalnych stosunków ludzkich.

Podkreślić wreszcie trzeba, że A. Adam, jakkolwiek nie proponuje wprost pozytywnej koncepcji czystości, to jednak bardzo śmiało przygotowuje dla niej grunt, burząc i kompromitując „wersję negatywną" dość głęboko jeszcze gdzieniegdzie zakorzenioną. Książka jego, która jest właściwie polemiką z jedną ze złych tradycji na bardzo jeszcze tradycyjnym gruncie, stanowi więc rodzaj akcji pionierskiej: oczyszcza pole dla twórczej rekonstrukcji chrześcijańskiej myśli o miłości i o czystości w świetle na nowo dziś odkrywanej Ewangelii i zarazem w świetle nowo-odkrytych praw i mechanizmów ludzkiego współżycia.

PORADNICTWO TYPU TRADYCYJNEGO

George A. Kelly, *The Catholic Marriage Manual*, (Katolicki podręcznik małżeństwa), New York 1962, Randsom House; *The Catholic Youth's Guide to Life and Love* (Przewodnik po życiu i miłości dla młodzieży katolickiej), New York 1961, Randsom House; Gustav Liederbach, *When a Catholic marries* (Gdy katolik zawiera małżeństwo), Wisconsin 1962, Bruce Publishing Co; C. C. Martindale, SJ, *The Difficult Commandment* (Trudne przykazanie), London 1960, The Manresa Press.

Książki powyższe reprezentują starszą szkołę katolickiego poradnictwa w sprawach małżeństwa i szóstego przykazania (choć napisane są w bardzo współczesnym, dziennikarskim niemal języku). Ten typ poradnictwa ma swe zalety i ma też wady. Zaletą jest z pewnością jasny, racjonalny wykład doktryny katolickiej, poparty argumentami z prawa naturalnego; jest nią duża liczba praktycznych, a nie zawsze dobrze znanych, informacji o przepisach kościelnych (dotyczących np. małżeństw mieszanych, separacji itp.) i jest nią wyraźna tendencja do demitologizowania spraw płci, do sprowadzania ich do wymiaru jednego z elementów ładu moralnego i ładu życia. Obowiązek uświadomienia seksualnego stawiany jest wszędzie bardzo jednoznacznie i można by nawet sądzić, że nie przedstawia on już w ogóle problemu dla katolików, gdyby nie to, że stawiany bywa z tak polemicznym naciskiem. W wielu środowiskach trzeba więc, jak widać, wciąż jeszcze zwalczać w tej dziedzinie bardzo silne opory i rola publikacji, które — nie szokując zbytnią awangardowością — mają w tych środowiskach zaufanie, jest z pewnością bardzo duża.

Do zalet poradników tego rodzaju zaliczyć trzeba wreszcie i to, co jest zarazem pewną ich wadą: dość indywidualistyczną jeszcze, dość przedawnioną w swych ujęciach psychologicznych i dość jednostronną pedagogikę „silnej woli, niezłomnych zasad i unikania pokus".

Optymizm, zdrowy sens i hart ducha w ujmowaniu spraw, które nasza kultura ma skłonność mitologizować dziś na nowo, traktując je bądź z sentymentalnym, bądź z popularno-naukowym fatalizmem, mają z pewnością w zasadzie dużą wartość wychowawczą. Wartość ta jednak nie zawsze chyba dociera do czytelnika współczesnego. Dzieje się tak dlatego, że klasyczna pedagogika, która ją najczęściej reprezentuje, wydaje się dziś zbyt optymistyczna i zbyt pesymistyczna zarazem. Zbyt optymistyczna, bo nie bierze pod uwagę całej złożoności naszej psychicznej aparatury, a szczególnie potęgi, chciałoby się rzec przebiegłości, jej strefy emocjonalnej, która podstawia nierzadko pod „silną wolę" i „niezłomne zasady" bardzo różne, czasem chorobliwe, a czasem zgoła niechrześcijańskie treści. I zbyt pesymistyczna, bo wierząc czasem dość bezkrytycznie w jednoznaczność i racjonalność

motywacji ludzkiego rozumu, wierzy zarazem za mało człowiekowi: za mało od niego wymaga, za mało stawia na drogie mu i zrozumiałe wartości ludzkie, zanadto chce go chronić przed pokusami świata, a za mało uczy angażować się po linii miłości w ów świat, napierający przecież zewsząd i nieuchronny.

Bardzo cenne nieraz (i w wersji anglosaskiej tym cenniejsze przez niezawodne poczucie humoru) rady, jak uniknąć grzechów przeciw czystości, czy jak uniknąć rozkładu pożycia małżeńskiego, uczą, jak będzie łatwiej nie zrobić czegoś złego, ale nie uczą właściwie, kiedy czystość jest czymś dobrym też w ludzkiej skali wartości, nie uczą, że małżeństwo ma nie tylko trwać i rodzić dzieci, ale też być czymś coraz lepszym, sprzyjać optymalnemu rozwojowi osób.

C. C. Martindale pisze, że bardzo dobrze robi „na czystość" zwiedzić klinikę chorób wenerycznych. Pomijając psychologiczne przeciwwskazania takiej „profilaktyki", stwierdzić trzeba, że jest ona bardzo znamienna. Czystość, w ujęciu autora, na tym istotnie polega, by się nie nabawić jakiegoś kłopotu: zmazy na duszy, ciele czy honorze istoty racjonalnej. A nie na tym, by uczynić lepszą wielką miłość nie roztrwaniając siebie na byle jakie miłostki, i nie na tym nawet, by nie sprawić kłopotu uczuciowego czy życiowego drugiej osobie.

Kiedy mąż zaczyna chodzić na telewizję do bezdzietnej sąsiadki, „która rozmawia inteligentnie o spektaklach, bo ma czas czytać książki", należy, zdaniem G. Liederbacha, „przeorganizować wieczór i uniemożliwić mu te wizyty", gdyż jest jasne, że mąż nie ma racji postępując tak nieroztropnie. Autor zaleca nawet przytomnie zatrwożonej żonie wypicie wieczorem czarnej kawy, „bo absolutnie nie należy zasypiać w czasie pogadanek, które interesują męża". Ale nie ma wcale mowy o tym, że coś głębiej nie gra i nie grało zapewne od dawna w małżeństwie, w którym ludzie nie mają sobie zupełnie nic do powiedzenia, w którym kobieta jest tak przemęczona, że bez czarnej kawy „leci z nóg", a mąż nie zdaje się tego dostrzegać. Nie ma mowy o tym, że do sąsiadek zaczyna się zwykle chodzić, gdy czegoś istotnego brak w domu, i że prócz „przeorganizowania wieczoru", by utrudnić zło, należałoby, być może, przeorganizować coś głębiej we wspólnym życiu, by było lepsze.

To, że bardzo wiele poradników katolickich nie zawiera jeszcze ani ujęć personalistycznych małżeńskiej wspólnoty, ani doraźnych choćby punktów styku ze współczesną wiedzą o ludzkiej psychologii, nie znaczy oczywiście wcale, że są one bez wartości. Nie trzeba po prostu szukać w nich „wszystkiego", lecz traktować ich mądrość i bardzo nieraz zdrowy, rzeczywiście zdrowy, rozsądek jako uzupełnienie czy pożyteczną przeciwwagę sposobów myślenia naszych dni. W tym sensie mogą się one bardzo przydać właśnie katolickiej awangardzie. Nie trzeba także zapominać o tym, jak postępowa jest w grun-

cie rzeczy ich rola, gdy ocenimy ją w zestawieniu z obecnym jeszcze (nie łudźmy się!) klimatem pseudo-religijnych obsesji i pseudo-religijnego zakłamania. Każda prawdziwa ewolucja wymaga ruchu w całym układzie, a nie tylko w jego czołówce, i w tej perspektywie, rozsądna i trzeźwa pedagogika, operująca jeszcze dość klasycznymi sposobami myślenia, okazuje się operatywniejsza nawet niż awangardy, oddziaływuje bowiem na najbardziej statyczną i największą zwykle liczebnie część społeczności katolickiej.

PORADNIKI TYPU „MIESZANEGO"

Marcel-Marie Desmarais, OP., *La clinique du coeur* (Klinika serca), 2 tomy, Montreal 1962, Les Éditions du Lévrier; Camille Destouches, *Une femme répond à des femmes* (Kobieta odpowiada kobietom), 2 tomy, Paris 1962, Les Éditions du Cerf; E. R. Groves, *Marriage* (Małżeństwo), New York 1961, Henry Holt Co; Charles Hugo Doyle, *Cana is for ever: Counsels for before and after marriage* (Kana jest na zawsze: Rady na okres przedmałżeński i małżeński), New York 1960, Doubleday Image Books; John L. Thomas, SJ., *Marriage and Rhytm* (Małżeństwo i rytm — wstrzemięźliwość okresowa), London 1960, Sands & Co; J. F. Sheed, *Marriage and the Family* (Małżeństwo i rodzina), London-New York 1960, Sheed & Ward.

Wszystkie wymienione tu pozycje mają charakter praktycznych poradników (choć o książce Sheeda powiedzieć trzeba od razu, że jest ona też czymś znacznie więcej. Jest po prostu dobrą i mądrą książką o miłości).

„Klinika serca" i rady „Kobiety dla kobiet" to poradniki bardzo popularne i odpowiadające przeważnie na pytania stawiane dość naiwnie. To, że autorzy rozpatrują w nich drobniutkie sprawy codziennego dnia w bardzo przystępnej formie, nie znaczy jednak, że czynią to, „aby zbyć". Przeciwnie, bezpretensjonalne „babskie rady" C. Destouches zdradzają w istocie dużą znajomość psychologii młodzieży (tom 1) i dorosłych (tom 2) i głęboką kulturę teologiczną, a M. M. Desmarais (którego książki osiągnęły półtoramilionowy nakład) jest psychologiem zawodowym i widać doskonale, że nim jest, choć w poradnictwie swej „kliniki" używa wyłącznie potocznych słów i najprostszych przykładów z sąsiedzkich pogwarek.

„Małżeństwo" i „Kana" to pozycje na nieco wyższym poziomie intelektualnym. Zakładają one u czytelnika nie tylko pewną znajomość terminologii teologicznej i psychologicznej, ale też głębsze i szersze zainteresowanie problemami miłości i małżeństwa. Nie są to już spisy doraźnych rad na doraźne kłopoty, lecz swoiste kodeksy postępowania, zawierające motywacje religijne i psychologiczne oraz wskazówki co do szeregu sytuacji typowych.

„Małżeństwo i rytm" to według słów autora „książka o moralnych, biologicznych i religijnych aspektach regulacji urodzin metodą okresowej wstrzemięźliwości". Aspekt moralny omówiony jest jednak tak szeroko, że uznać ją należy po prostu za pracę o katolickiej koncepcji małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem problemu prokreacji.

Książkę Sheeda nazwać można „poradnikiem" tylko dlatego, że zawiera tak wiele realistycznej, dowcipnej mądrości i że uczy widzieć na nowo tyle beznadziejnie bezbarwnych sytuacji. W tym sensie jest też zresztą poradnikiem każda dobra powieść psychologiczna. „Małżeństwo i rodzina" to rodzaj eseju o ryzykownej przygodzie życiowej i religijnej, jaką stanowi powołanie małżeńskie i małżeńska wspólnota. Odnosi się to szczególnie do rozdziału trzeciego o „egzystencjalnym aspekcie małżeństwa". Dwa pierwsze rozdziały — „o naturze płci" i „o małżeństwie w świetle prawa Boga" — są raczej wykładem dość już spopularyzowanego na Zachodzie stanowiska tomistycznego, wykładem żywszym zresztą i ciekawszym niż wiele innych.

Wszystkie te pozycje egzemplifikują typ popularnej literatury katolickiej, który nazwaliśmy „mieszanym". Łączą one, nieraz bardzo dobrze, pewne cechy dawniejszej pedagogiki (takie na przykład jak racjonalizm, optymizm, antysentymentalizm) z postawami i metodami nowszymi. Małżeństwo jest w nich najczęściej przedstawiane nie z punktu widzenia złych rzeczy, których trzeba uniknąć, lecz raczej jak powołanie, stanowiące samo w sobie wartość i wymagające pozytywnej realizacji. Inna rzecz, że wielu autorów (np. Doyle, Desmarais, Groves) rozumie treść tego powołania wyłącznie niemal jako maksymalną adaptację („jak wytrzymać razem mimo wszystko"), nie postulując jeszcze rozwoju czy postępu osobowości. Czyni to już jednak Sheed, który pisze między innymi:

„Jest całkiem specjalna okropność w małżeństwie dwu bezmyślności, tak zupełnych, że już nie tylko nie mogą rozmawiać, ale nawet sensownie być cicho razem... Bywają osobowości tak rozrzedzone i nijakie, że ich małżeństwo po prostu nie może trwać: nie mają woli dawania siebie i zresztą nie mają niemal siebie, więc cóż mają dać? Wierność byłaby chyba cudem w takiej sytuacji. Ale nawet powyżej aż tego stopnia zerowości — cóż większość z nas ma do ofiarowania partnerce czy partnerowi? Przyznajmy, że mniej niż mało. Prawdziwy problem małżeństwa jest też najczęściej ten: jak zrobić coś ze związku dwojga nicości, lub w najlepszym razie niedostateczności? I doprawdy zadziwiająco często udaje się coś zrobić. Jest w małżeństwie jakaś moc, która nie tylko spaja osobowości, lecz je zagęszcza, czyni bardziej substancjalnymi... Nawet osobowość najbardziej wiotka nabiera ciała, gdy zmuszona jest uwzględniać tak czy inaczej drugiego człowieka. Coś się zaczyna dziać, jakieś elementy zaczynają się ścierać i przez to samo jest się już bardziej osobą niż przedtem..."

Jak widzimy, już zestawiwszy kilka książek podobnego w zasadzie typu, stwierdzić można bardzo znaczne różnice postaw, co świadczy niewątpliwie o fermencie i ewolucji w poglądach, które uważane są czasem za statyczne i monolitowe.

Z coraz powszechniejszym (choć, jak widzimy, niejednakowym) pojmowaniem małżeństwa jako powołania łączy się bardziej niż dawniej dynamiczna koncepcja miłości i współżycia. I ona zresztą też nie jest jednakowa u wszystkich cytowanych autorów. Desmarais, Doyle czy Groves zdają się sądzić, podobnie jak K. Stern, że „nikt się nie rodzi z dojrzałą zdolnością kochania i że musimy myśleć zawsze o miłości w kategoriach ewolucji, rozwijać się w jej kierunku przez całe życie". Ale zdolność tę, tę ewolucję, rozumieją głównie jako uczenie się sztuki (i często sztuczek) adaptacji, a najwyżej już jako stopniowe dojrzewanie emocjonalne, w ujęciu współczesnej psychologii („Dojrzałość" w tym sensie znaczy po prostu „niezależność uczuciowa" — co nie jest zresztą jednoznaczne z niezdolnością do uczuć i przywiązań).

Sztuka i sztuczki adaptacyjne, zalecane przez współczesne poradnictwo, są bez wątpienia bardzo pożyteczne i bardzo trzeźwe. Trudno zaiste wyobrazić sobie praktyczniejszą modlitwę o to, by „Kana była na zawsze" (mimo wszystko), niż ta, którą proponuje Doyle:

> Boże, daj mi dość rozumu, by się godzić
> z tym, czego i tak nie zmienię.
> Dość odwagi, by zmieniać wszystko, co się da.
> I dość mądrości, żeby to zawsze odróżniać.

Według założenia autora „Kany" szanse ewentualnego małżeństwa rozpatrywać należy zawsze pod kątem własnych możliwości adaptacji do cech partnera czy partnerki (ten punkt widzenia charakteryzuje w ogóle poradnictwo zachodnie i jest tak akcentowany, że — jak to słusznie podkreślają ostatnio krytycy — każde właściwie małżeństwo musi wyglądać na „niewykonalne" na tle takiej lektury). Pod kątem adaptacji ujęte są też wszystkie porady Doyle'a (podobnie jak Grovesa i Desmarais): adaptacja domowa, seksualna, socjalna, ekonomiczna, adaptacja głosu, adaptacja do złych humorów...

Podkreślając celnie i dowcipnie znaczenie rzeczy małych, autor zaleca przeprowadzanie co jakiś czas „adaptacyjnego remanentu": „Najlepiej, dla złagodzenia atmosfery, urządzić to w jakiś dzień szczególnie zobowiązujący do dobrej woli, na przykład w rocznicę ślubu. Po wymianie prezentów, uroczystym obiedzie i solennym przyrzeczeniu, że nikt nie będzie się złościć, należy zrobić przegląd małych (i dużych, lecz uwaga głównie na małe!!) rzeczy irytujących (zazdrość? krem na twarzy w nocy? ani chwili samotności? dąsy? mokre ręczniki na podłodze w łazience? pokrętne aluzje i wymyślne szpileczki zamiast mówienia wprost, o co chodzi?)..."

Idea „remanentu", którą sugeruje autor amerykański, przywodzi na myśl inny podobny pomysł: francuskie małżeństwa z ekip Notre Dame (z którymi związany jest słynny miesięcznik „L'Anneau d'Or") mają też w swym statucie obowiązek spokojnych, zasadniczych rozmów o życiu i o sobie (*devoir de s'asseoir*). Wspólna obu tym radom jest troska o zachowanie głębszego kontaktu, uzasadniona z pewnością, bo w małżeństwach współczesnych zadziwiająco szybko zanika zwyczaj rozmawiania ze sobą o sobie i zadziwiająco często się zdarza, że mąż i żona mówią o sprawach naprawdę osobistych poza domem. Ale na tym kończy się analogia. Głębsze porównanie obu „remanentów" wykazuje bowiem duże różnice i w ich zakresie i charakterze. Doyle'owi chodzi tylko o to, by usprawnić sztukę wytrzymywania razem, usuwając to, co przeszkadza w wytrzymywaniu, i jest to operacja bardzo pożyteczna (tym bardziej, że autor podaje też przewidująco przeciwwskazania: wylicza typy osobowości, z którymi ten rodzaj rozmowy nie wyjdzie i nie ma na celu go próbować). Natomiast „remanent" ekip francuskich dotyczy już nie tylko samej techniki wytrzymywania, lecz oceny przebytej drogi i drogi do przebycia. „Czy i jak wykorzystaliśmy zdarzenia i sytuacje dla naszego rozwoju, dla naszej wspólnoty, w czym poszliśmy naprzód, w jakim kierunku musimy głównie pracować" — takie mniej więcej są postulowane pytania. I jest jasne, że ilustrują one inną nieco koncepcję małżeńskiego powołania: rozwój sztuki adaptacji jest tu tylko jednym z elementów rozwoju osób, i ten rozwój jest dynamicznym ideałem, według którego mierzy się sukces czy porażki małżeńskiej wspólnoty.

Myśl St. Exupéry'ego, że miłość musi być dążeniem razem w jakimś kierunku, jeśli nie ma być fałszywą nazwą na przemijające nieuchronnie zakochanie, nie jest zapewne obca też adaptacyjnym koncepcjom powołania małżeńskiego. Kierunkiem dążenia (tak jak i dla ekip Notre Dame) jest tu w ostatecznym rozrachunku zbawienie, osiągnięcie nieba. Ale właśnie to zbawienie jest inaczej pojmowane. W koncepcjach adaptacyjnych polega ono na uniknięciu zła: zdrady, kłótni, rozbicia małżeństwa, i autorzy radzą, jak to najsprawniej zrobić. Koncepcja personalistyczna natomiast zakłada „osiąganie nieba przez spełnienie ziemi" i dlatego postuluje optymalny rozwój ziemskich także, humanistycznych cech osobowości jako konieczną kierunkową małżeńskiego powołania. Nawet więc w czysto praktycznym poradnictwie i nawet w dziedzinie życia najściślej prywatnego odzwierciedlają się dziś dwie główne orientacje katolicyzmu, które w swych wersjach teoretycznych wydawać się mogą dość abstrakcyjnym sporem teologów. I jest rzeczą ciekawą, że bardziej uduchowione, bardziej maksymalistyczne w swych założeniach ekipy Notre Dame mają w zasadniczym myśleniu o małżeństwie szerszą płaszczyznę styku z humanizmem laickim niż węziej pragmatyczne, bardziej na pozór nowo-

czesne w swych technikach i terminach poradnictwo adaptacyjne. Może więc po prostu głębsza i trudniejsza wersja religii ma zawsze więcej do powiedzenia wszelkim autentycznym ideałom ludzkim niż jej wersje ułatwione?

Koncepcja personalistyczna, ambitniejsza i bardziej dynamiczna niż koncepcja sprawnego przystosowania może jednak i chyba nawet musi korzystać ze sztuki i ze sztuczek adaptacji. Aby dążyć razem w jednym kierunku, trzeba najpierw móc razem wytrzymać, a że, jak to pisze Sheed, „człowiek jest istotą zachwycająco wprost nieprzystosowaną do małżeństwa", trzeba uczyć się wytrzymywać. W sytuacji, w której wiedza o zasadniczych procesach i mechanizmach trudności współżycia przestała dawno być domeną doraźnych intuicji pisarzy, i weszła w skład dostępnej kultury powszechnej, trudno nie zgodzić się z poglądem Doyle'a, że „ignorancja w małżeństwie, tak jak w każdej innej życiowej karierze, jest niewybaczalna". Dlatego jednostronne czasem recepty poradnictwa adaptacyjnego stanowić mogą doskonałe i pożądane uzupełnienie personalistycznych postulatów, słusznych w zasadzie, lecz w formach tak czasem szczytnych, że umyka im właściwie najzwyklejsza rzeczywistość.

PSYCHOLOGIA I SOCJOLOGIA

Joseph Nuttin, *Psychoanalysis and personality* (Psychoanaliza a osobowość), New York 1962, New American Library; Marc Oraison, *Amour ou contrainte* (Miłość czy przymus), Paris 1959, Spes; Gustav L. Vogel, *Psychologie des profondeurs et amour du prochain* (Psychologia głębi a miłość bliźniego), Paris 1962, Spes; Stanislas de Lestapis, SJ. *Amour et institution familiale* (Miłość a instytucja rodzinna), Paris 1957, Spes; Marcel Eck, *Les échecs dans la vie conjugale* (Porażki w życiu małżeńskim), w tomie: *L'homme devant l'échec*, Paris 1959, Spes, Coll. Convergences.

John F. Mogey, *Family and Neighbourhood* (Rodzina i środowisko sąsiedzkie), Oxford 1956, Oxford University Press; Andrée Michel, *Marriage, industrialisation, logement* (Małżeństwo, industrializacja, mieszkanie), Paris 1962, Centre National de la recherche scientifique; Paul Chombrat de Lauwe, *Famille et habitation* (Rodzina i mieszkanie), tom 1: *Sciences humaines et conception de l'habitation* (Nauki o człowieku a koncepcja mieszkaniowa), tom 2: *Un essai d'observation expérimentale* (Próba obserwacji eksperymentalnej), Paris 1959, 1960, Centre Nationale de la recherche scientifique; Robert O. Blood, Donald M. Wolfe, *Husbands and wives, the dynamics of married living*, (Mężowie i żony, dynamika życia małżeńskiego), Illinois 1960 The Free Press of Glencoe; William J. Goode, *Die Struktur der Familie* (Struktura rodziny), Koeln 1962, Westdeutscher Verlag; Alva

Myrdal, Viola Klein, *Women's two Roles* (Dwie role kobiet), London 1960, Routledge & Kegan Paul.

Jak to widać już z samych tytułów wyliczonych prac, autorzy mają inny punkt wyjścia niż w omawianych wyżej poradnikach. Nie posługują się tylko doraźnie receptami czy chwytami psychologicznymi dla uczynienia znośniejszym współżycia ludzi i ułatwienia przez to wykonalności przepisów katolickich, lecz rozpatrują to współżycie w świetle psychologii, by od jej strony, z jej terenu, dojść do punktów styku z refleksją moralną i religijną chrześcijaństwa.

Jak to podkreśla wielokrotnie i bardzo chyba trafnie dr Vogel, perspektywa taka nie minimalizuje bynajmniej katolickich postulatów miłości i odpowiedzialności, lecz ukazuje niejako „nowy kształt dobroci, cierpliwości, sprawiedliwości, wspólnoty ludzi". Jest to nawet bez wątpienia kształt znacznie bardziej zobowiązujący niż sam tylko kodeks formalnych racji. Każdy, kto zetknął się bodaj powierzchownie z psychologią i socjologią współczesną, wie jak głębokiej rewizji naszych ocen, naszych cnót, całych naszych postaw wobec ludzi i siebie wymaga takie zetknięcie i jak wiele stawia problemów intelektualnych naszemu myśleniu o wierze, odpowiedzialności, miłości czy naturze ludzkiej.

Referując psychologiczny aspekt najrozmaitszych prawidłowości i trudności współżycia (wymienieni tu autorzy reprezentują rozmaite szkoły i trudno omawiać ich poglądy szczegółowo), poradnictwo ściśle psychologiczne uczy nie tyle sprawniej znosić drugiego człowieka, co głębiej go rozumieć. Reprezentuje ono, by użyć analogii z medycyny, nie tyle postępowanie objawowe co diagnostyczne. Autorzy próbują pokazać nam, jaki łańcuch przyczyn i skutków, sięgający nieraz aż w strefy podświadomości, składa się na reakcje i zachowania, które przepisy moralne każą nam klasyfikować jako nieprawidłowe i, co gorsze, przepisy te pozwalają nieraz w praktyce na tej klasyfikacji poprzestać, opierając jedynie na niej nasz stosunek do drugiego człowieka.

Oraison, Vogel, Nuttin podają bardzo wiele cennych praktycznie i tym samym zobowiązujących kluczy nie do klasyfikacji moralnej, lecz do zrozumienia zachowań, które kwitujemy nieraz łatwym (i nam samym ułatwiającym bardzo wiele) twierdzeniem, że ktoś jest „nieznośny", albo „nie ma racji". Klucze te pomagają też w rozszyfrowaniu sytuacji, uważanych często za zło konieczne lub, co gorsza, beznadziejne (a więc zwalniające od wszelkiego wysiłku) i w tym również sensie stanowią podarunek kłopotliwy dla tendencji faryzejskiego formalizmu, obecnych w każdym z nas — nieskorych do zaangażowania, ale zato skorych do potępień.

Nie można oczywiście streścić tu w całości zarysów psychologii współczesnej, jakie podają wymienieni autorzy omawiając typowe

niedole ludzkiego współżycia. Trzeba więc przedstawić przykładowo parę tylko zagadnień. Bardzo interesujące są na przykład wyjaśnienia dotyczące mechanizmów i tła stressu. Pojawiające się nagle w pierwszej jego fazie tendencje agresywne, obraźliwości, podejrzliwości, nieuzasadnionego poczucia krzywdy, oraz występujące w drugiej fazie regresje i nawet depresje: samotnictwo, mizantropie, zamykanie się w sobie, widzi G. L. Vogel jako typowe skutki „takiego splotu wymagań sytuacyjnych i życiowych, który przerasta wydolność wrażliwości człowieka i jego psychicznych zdolności przetwarzania". Ponieważ zwykłe reakcje środowiska na pierwszą, agresywną fazę stressu są krytyczne i dorzucają do sytuacji już i tak „nad stan psychiczny" nowe ciśnienia i komplikacje, faza druga jest rodzajem rezygnacji i ucieczki przed wszelkimi wymaganiami w ogóle. Poczucie małej wartości i groźne czasem depresje to w istocie wciąż dalszy ciąg tego samego procesu: ucieczka przed sytuacjami nad stan wydolności, uzasadnianie tej ucieczki przed sobą i „palenie mostów", przez które mogą człowieka doścignąć wymagania życia. I logicznym dalszym ciągiem bywa także rozpaczliwy gest zabezpieczenia ostatecznego: niezrozumiałe, niepojęte na tle tak zwanej sytuacji obiektywnej „samobójstwo bez powodu".

Stress, którego opis podaje psycholog niemiecki, lecz o którego różnych przejawach w małżeńskim współżyciu wspominają wszyscy wymienieni autorzy, jest szczególnie interesujący z dwu względów. Po pierwsze — jak to się często podkreśla — jest on rzeczywiście jedną z typowych chorób epoki. W sytuacji nad stan, w sytuacji psychicznego przeciążenia żyją już, jak wiadomo, z wielu przyczyn małe dzieci. Żyją w niej, w epoce masowego i nieraz z konieczności zbyt przyspieszonego awansu, ogromne masy ludzi na stanowiskach przerastających ich dojrzałość i kompetencje. Żyją w niej zarówno w krajach na dorobku, jak w krajach wyścigu posiadania, żywiciele rodzin i czasem w jeszcze większej mierze ich żony. Małżeństwa współczesne, stawiające sobie zazwyczaj znacznie wyższe wymagania emocjonalne, niż to bywało dawniej, a zarazem zmuszone tworzyć właściwie od zera kodeksy i style współżycia w całkiem nowych kulturalnie warunkach, są w sytuacji stressu już z przyczyn obiektywnych, nie mówiąc o subiektywnych... Są w niej wreszcie wszyscy właściwie ludzie po prostu ambitni, tym bardziej, że przedawnienie dzieł myśli ludzkiej i nawet całych pokoleń, które je tworzą, następuje dziś w niezwykle szybkim tempie. Stress jest więc zjawiskiem, które, w różnych oczywiście nasileniach, występuje właściwie nagminnie. I jednocześnie jest zjawiskiem, które pogłębia, zwykle bezwiednie, życzliwe subiektywnie i według swojej najlepszej wiedzy sprawiedliwe środowisko. Rzecz w tym, że owa „najlepsza wiedza" nie jest już, jak się okazuje, najlepsza. I chyba najwyższy czas, aby chrześcijańska moralność miłości bliźniego zaczęła akcentować bardziej, niż to dotąd czyni, „niewybaczalność ignorancji" tego, co o bliźnim można już dziś wiedzieć.

Drugim ciekawym szczególnie dla myśli religijnej aspektem stressu (jak zresztą w jakiejś mierze całej współczesnej refleksji psychologicznej) jest to, że zasadniczy błąd, z którego wywodzi się już cały wadliwy proces, polega zawsze na braku dość odważnego i dość szczerego spojrzenia na siebie i swoje sprawy. Psychologowie mówią, że jest to brak „akceptowania i dogłębnego, pozytywnego przepracowania sytuacji". Myśl powracająca tak często u Zawieyskiego o nieuchronnych, mściwych nieraz powrotach spraw, których się w sobie nie załatwiło do końca, nie załatwiło prawdziwie, obecna jest, w skodyfikowanej naukowo formie, we wszystkich niemal głównych problemach praktycznych psychologicznego poradnictwa.

Autorzy cytowanych tu książek piszą na przykład o złej mściwości przymusu, nawet wewnętrznego, to jest takich sytuacji, w których pewne dążenia czy reakcje (wola afirmacji, władzy, zaznaczenia siebie, agresywność, pragnienia seksualne) są stale represjonowane. Choćby nawet działo się tak z pobudek najszlachetniejszych, lecz bez odważnego zrozumienia i akceptowania siebie, swych prawdziwych ograniczeń, prawdziwej przeciętności, skutki na długą metę będą złe i przejawią się nieuchronnie bądź w wadliwości stosunków z ludźmi, bądź w zachowaniu ogólnej równowagi wewnętrznej. „To, co zrepresjonowane, nie ginie", powiedział Freud, a współczesna psychologia dodaje, że jedyny sposób, aby coś w osobowości „zginęło", to „przerobić to": dostrzec, przyjąć i uwzględnić pozytywnie. Błędne koło stressu na przykład przerwać można tylko zabiegiem, który przypomina inteligentnie pojęty, prawdziwy rachunek sumienia, choć nie o wykroczenia w nim głównie chodzi, lecz o słabości, które trzeba uznać, i włączyć w wewnętrzną i życiową gospodarkę. Trzeba powiedzieć sobie: tym a tym sytuacjom nie umiem sprostać dlatego i dlatego. Jest to trudniejsze (bo w istocie wymagające więcej pokory), niż powiedzenie sobie, że nie umiem w ogóle nic i nic nie chcę (bo taki już jestem wykolejony i wyjątkowy). I trzeba także wyciągnąć życiowe konsekwencje z prawd, którym spojrzało się w oczy: umieć rezygnować, poddawać się, przyznać, że się nie daje rady... Wydaje się, że refleksja chrześcijańska o ładzie sumienia, o odnowie starego człowieka, nawet o *felix culpa* znaleźć tu może niejeden punkt styku z myślą współczesną i niejedną perspektywą nowych czy też ujętych na nowo wskazówek praktycznych. Również krytyka chrześcijan (nierzadko wśród nich samych spotykana) mogłaby chyba być trafnie i sprawiedliwie skorygowana przez wiedzę o mściwości dążeń represjonowanych. Jest z pewnością pewien kwaśny gatunek świątobliwości, szczególnie dziś nielubiany, pewien rodzaj „chrześcijańskiej miłości" czy „chrześcijańskiej troski", od których wolałoby się niemal niesłodzoną pogardliwość, zwyczajną niechęć, niespowite jedwabiami szpilki... Ale może bylibyśmy mniej nielitościwi dla tego typu niecałkiem udanych cnót,

gdybyśmy znali lepiej tło większości zwichnięć psychicznych i pamiętali, że stanowi je wspólna nam wszystkim, tak czy inaczej, trwoga przed spojrzeniem w oczy całej prawdzie o sobie i podjęciem jej twórczo, choć jest tylko taka, jaka niestety jest.

Ciekawą cechą refleksji o małżeństwie, wychodzącej z psychologii, jest jej dialektyczne, rozwojowe widzenie problematyki rodziny. (Wielu autorów wspomina o charakterystycznych cyklach życiowych współżycia). Jest to cecha równoległa do myślenia psychologicznego w ogóle. Samą osobowość i samo zdrowie psychiczne pojmuje się dziś już nie jako pewne stałe, mniej lub bardziej zgodne z normą, lecz jako proces rozwojowy. Pojęcie „normy" jako aprobowanego zespołu zachowań zastępuje też w coraz większej mierze pojęcie „ideału osobowości", do którego ów rozwój zmierza. Za pozytywne cechy tego ideału przyjmuje się (znów dynamiczną!) zdolność i chęć tworzenia i realizowania coraz wyższych skali wartości, przy coraz większej swobodzie w organizowaniu środowiska wewnętrznego. Znowu więc nie chodzi o jakiś określony i zamknięty „typ docelowy" i nic dziwnego, że katoliccy psychologowie przedstawiają i oceniają małżeństwo i jego problemy jako wspólną drogę, a nie jako samo trwanie razem czy samo unikanie wykroczeń i wypełnianie obowiązków.

Marcel Eck próbuje na przykład zdiagnozować trudności pożycia pod kątem tego, czy cele obojga małżonków są naprawdę wspólne, i wykazuje, że w praktyce zwykle wspólne nie są. Oraison widzi małżeństwo jako przymus tam, gdzie dążenia nie sięgają w istocie poza samą przyjemność (bądź seksualną, bądź wygody życiowej czy zaspokajania głodu afirmacji) i są wobec tego krótkometrażowe: nie ma mety dalekiej, która byłaby wspólna, i przeto każda przyjemność konkurencyjna, dostępna poza małżeństwem lub sprzeczna z jego interesami, stwarza sytuację przymusu.

W odróżnieniu od prac dawniejszego typu i od omawianych wyżej poradników, prace psychologiczne o miłości i odpowiedzialności odznaczają się bardzo poważnym traktowaniem problemu ról męskich i kobiecych. Autorzy bardziej tradycyjni sugerowali stary model tych ról jako jedynie dobry i jedynie realny. Poradniki typu „mieszanego" uwzględniały już wyraźnie fakt, że na skutek przemian cywilizacyjnych role te — także w strefie psychologicznej — znacznie się zmodyfikowały. Poprzestawały one jednak na udzielaniu rad, jak łagodzić, czy wymijać, wynikające z tego trudności. Psychologia katolicka, jak również spora część problemowej publicystyki, stara się dziś uchwycić dokładniej, co się konkretnie zmieniło i jakie wzorce czy ideały determinują oczekiwania ludzi zawierających małżeństwo. Znowu — tak jak w wypadku celów — okazuje się, że te wzorce często nie są jednakowe i co więcej role życiowe i emocjonalne, jakich się pragnie od partnera czy partnerki, zmieniają się w różnych fazach cyklu

rodzinnego i w różnych sytuacjach życiowych. Psychologia natrafia więc tu na jeden z wielu punktów styku z socjologią.

Wymienione tu przykładowo prace o wpływie, jaki wywiera na współżycie małżeńskie industrializacja (A. Michel), miejskie warunki mieszkaniowe (P. Chombart de Lauwe), brak tradycyjnego podziału kompetencji i autorytetu „głowy domu" (Blood i Wolfe), nowe i coraz gęstsze powiązanie ze społecznością otaczającą (J. Goode) nowe oraz dodatkowe role kobiety (A. Myrdal, V. Klein) ilustrują bardzo szeroki i prowadzony dziś w skalach międzynarodowych nurt badań nad wpływem czynników obyczajowych, ekonomicznych, politycznych i ogólno-kulturalnych na kształtowanie się ról małżeńskich i całego stylu pożycia. Psychologia patrzy na małżeństwo jako na ewolucję dwu osobowości, ujmując kontekst życiowy i wewnętrzny tego rozwoju znacznie szerzej, niż to czyniła pedagogika introspekcyjna dawniejszego typu. Socjologia natomiast jeszcze ten kontekst poszerza: małżeństwo w jej ujęciu jest ewolucją najmniejszej ludzkiej grupy w powiązaniu z innymi, coraz szerszymi grupami i z uwarunkowaniami przez nie tworzonymi.

Z licznych dziś bardzo prac porównawczych na temat obyczajowości Wschodu i Zachodu oraz historycznych o przemianach ustroju i kodeksów małżeńskich i rodzinnych wynika jasno, że wiele obecnych trudności rodzin typu nuklearnego stanowi nieuchronną (i w jakiejś mierze zapewne przejściową) cenę dwu wartości stosunkowo w nich nowych: szacunku dla indywidualnych praw i potrzeb osoby, oraz zasady egalitaryzmu.

Sytuacja małżeństw współczesnych, w których wzorce zachowań i kodeksy postępowania (a więc oczekiwane i realizowane role) nie są dane z góry przez nienaruszalną tradycję, lecz są płynne, bardzo uzależnione od doraźnych bodźców emocjonalnych i środowiskowych, i nieraz niejasne dla samych zainteresowanych, jest niewątpliwie sytuacją trudną, lecz też twórczą. Wzorców zastanych jest właściwie bardzo mało. Elementów warunkujących zachowania jest bardzo dużo, lecz są to elementy w coraz większej mierze poznawalne. Wynajdywanie własnego kształtu i kodeksu współżycia musi więc być stałym ryzykiem, ale może też być — i, gdy się je serio bierze, musi być — stałym poszerzaniem horyzontów. By coś wiedzieć o sobie, małżeństwo współczesne musi być otwarte na świat, i musi dowiedzieć się, przy okazji, jak dalece decyzje czy prace zawodowe, na pozór nie mające nic wspólnego z niczyim życiem prywatnym, rzutować mogą pośrednio na bardzo znajome radości i niedole innych, podobnych małżeństw.

Kształt moralności, nawet sam kształt najprywatniejszych spraw człowieka, traci więc twarde zarysy grudki, którą można mieć i zamknąć w dłoni. Zaczyna przypominać raczej uciekające wszerz kręgi wokół grudki rzuconej w wodę, rzuconej, „zaangażowanej" w życie. I miłość

ludzka, którą wielu wulgaryzatorów (nieraz z wręcz przeciwnych przesłanek) próbuje sprowadzać do przeżycia seksualnego oraz do jego bezpośrednich pochodnych, i odpowiedzialność, rozumiana jeszcze często jako dość wąski kodeks formalnych i praktycznych zobowiązań, uzyskują dziś coraz głębsze i szersze konteksty. Niepowtarzalne, prywatne *hic et nunc* kontaktu dwojga ludzi wrasta na naszych oczach w sieć coraz rozleglejszych współzależności i nabiera zarazem dialektycznej perspektywy: staje się gestem, w którym się zbiegły nieprzeliczone przyczyny i którego reperkusje zataczą kręgi o niezmierzonym promieniu. Mówi się czasem, że nauki o człowieku odzierają miłość ludzką z jej tajemnicy, z jej magii. Ale czyż nie odzierają jej przede wszystkim z dwu nieprawd, które najczęściej niszczą magię i tajemnicę: z sentymentalizmu i z ignorancji? I czy nie dają w zamian innej romantyki, choć ich techniczna terminologia przesłania ją i maskuje? Może refleksja humanistyczna zrobiłaby dobrze, gdyby, zamiast się dąsać, tej właśnie romantyki poszukała?

ZAGADNIENIA SEKSUALNE

Joseph Cardinal Suenens, *Un problème crucial: amour et maîtrise de soi* (Problem kluczowy: miłość a panowanie nad sobą), Paris 1962, Desclée de Brouwer; Stanislas de Lestapis, SJ. *La limitation des naissances* (Ograniczenie urodzin), Paris 1960, Spes; Dr St. Vincent, *La grande joie d'aimer* (Wielka radość kochania), Paris 1962, Julliard; Pierre Henry, *Morale et vie conjugale* (Moralność i życie małżeńskie), Paris 1961, Éd. du Cerf; Marc Oraison, *L'union des époux* (Związek małżonków), Paris 1962, Fayard, Dr Paul Chauchard, *La maîtrise sexuelle* (Samokontrola seksualna), *L'équilibre sexuel* (Równowaga seksualna), *Le progres sexuel* (Postęp w dziedzinie seksualnej), Paris 1959, 1960, 1961, Éditions du Lévain; *Biologie et morale* (Biologia i moralność), Paris 1959, Mane; Lucien Gallien, *La sexualité* (Seksualizm), Paris 1961, Presse Universitaire de France, Coll. „Que sais-je?".

Wymienione pozycje mają kilka bardzo ważnych cech wspólnych. Wszystkie są próbami pozytywnego ujęcia sprawy regulacji urodzin i ta właśnie, często dziś dyskutowana, sprawa stanowiła prawdopodobnie bezpośredni powód ich napisania. Ale wszystkie są też czymś więcej niż obroną metod okresowej wstrzemięźliwości, a nawet można powiedzieć, że nie o tę obronę przede wszystkim chodzi. Chodzi głównie i z założenia o obronę kultury seksualnej w ogóle.

Autorzy pojmują tę kulturę jako bardzo cenną wartość ludzką i postulują ją z pozycji nie tylko etyki chrześcijańskiej, rozumianej jako postulat miłości najwyższej klasy pod każdym względem, ale też etyki całkiem naturalnej, wychodzącej z biologicznej specyfiki czło-

wieka i z założenia, że moralne jest dla nas to, co jest zgodne z cechami wyróżniającymi gatunek „Człowiek" w przyrodzie i stawiającymi go w czołówce ewolucji.

Odnosi się więc wrażenie, że sprawa metod regulacji urodzin, stawiając refleksji katolickiej określony, palący problem do rozwiązania, przyspieszyła krystalizację całej współczesnej postawy wobec spraw płci i więcej nawet — całej koncepcji małżeństwa.

Tematem centralnym wszystkich wyliczonych tu prac jest etyka seksualna. Po okresie swoistego minimalizowania całej tej dziedziny przez pedagogikę katolicką (co, jak widzieliśmy wyżej, było zdrową reakcją na obsesyjność pedagogiki dawniejszej, a także na niewątpliwe przeseksualizowanie psychologicznej literatury laickiej) obserwujemy więc dziś proces dowartościowania płci przez nową moralistykę, traktującą ją z nowym zainteresowaniem i z większą niż dawniejsza powagą. Nie jest to już moralistyka negatywna, fragmentaryczna. Stosunek seksualny, w jej ujęciu, nie jest ani „złem", dopuszczalnym w małżeństwie jedynie pod warunkiem, że mu przyświeca cel prokreacyjny, ani też faktem, o którym należałoby jak najrzadziej myśleć. Przeciwnie, jest czymś co jest dobre samo w sobie i to tak dalece, że właśnie myśl o „sztuce kochania", właśnie „edukacja do miłości" jest, zdaniem cytowanych autorów, przesłanką czystości przedmałżeńskiej i całej pedagogiki tej czystości. Pedagogika ta nie ma uczyć, „co zrobić, by nie zajmować się płcią", lecz przeciwnie, jak już w okresie przedmałżeńskim przyswoić sobie celowo i trzeźwo jak największą wiedzę o własnej fizjologii i mechanizmach przełączeń psycho-fizycznych oraz sztukę władania własnymi refleksami seksualnymi.

„Bez pełnej i jasnej znajomości swego psychofizycznego ja, bez umiejętności regulowania i kontrolowania swych odruchów, słowem bez władania sobą w dziedzinie akcji i reakcji płci, nie ma naprawdę udanych i maksymalnie zadowalających stosunków seksualnych", twierdzi neurofizjolog mózgu, dr Chauchard.

W innej jego pracy czytamy: „Sprawą całkiem zasadniczą, kluczową dla udanego po ludzku małżeństwa, jest wyszkolenie właściwej człowiekowi możliwości regulowania i opanowywania przez mózg odruchów seksualnych, tak aby nie być niewolnikiem ślepych automatyzmów, w których zapomina się o drugiej osobie i które stanowią akt seksualny nie na poziomie człowieka, tylko na poziomie szympansa... Istnieje wciąż przesąd, że jesteśmy pod władzą automatyzmów i że możemy im przeciwdziałać tylko za pomocą techniki czy chemii. Już metody bezbolesnych porodów czy terapeutycznych relaksów (które zawdzięczają wiele umiejętnościom Wschodu) wskazują, że może być inaczej. Z czasem zrozumiemy bez wątpienia, że człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, ma olbrzymie strefy niezdeterminowania, dowolności, że olbrzymia większość naszych zachowań, w tym zachowania seksualne,

to postępowanie nie czysto instynktowne, lecz wyuczone. Zrozumiemy, że uczymy się jeść, spać, odpoczywać, i że opanowywanie własnych postaw, oddechu, odczuć, nieodzowne dla zdrowia psychomatycznego, jest też sekretem edukacji seksualnej godnej człowieka... Już przed ślubem ludzie muszą więc, z pełną wiedzą co i dlaczego robią, przygotowywać się w celowej i samowychowawczej czystości do miesiąca miodowego, który dzisiaj (jest to wszak sekret poliszynela) stanowi z reguły żałosne fiasko....

Mężczyzna, wychowany w przeświadczeniu, że potrzeba seksualna prowadzi nieuchronnie, a nawet zmusza, do jej szybkiego, bezmyślnego i automatycznego zaspokojenia, mężczyzna, który nie umie regulować własnych refleksów i kierować nimi świadomie, nigdy nie potrafi przystosować się do rytmu kobiety, ani jej dać pełnego szczęścia. Nie dając go zaś — sam go również nie osiągnie. Tutaj właśnie jest zapewne źródło tak częstej dzisiaj rzekomej oziębłości kobiet, a także niestałości mężczyzn, którzy szukają wciąż pełniejszego przeżycia, nie wiedząc, że osiągnąć je można tylko chcąc i umiejąc je dawać".

Podobny jest tok myślenia kardynała Suenensa. Pisze on: „Zbyt często ograniczamy się, jeśli chodzi o czystość, do edukacji negatywnej, do zakazów. Otóż edukacja negatywna to najzwyczajniej brak edukacji, czyli niewychowanie, nieokrzesanie. I właśnie niewychowanie jest groźne, a nie wychowanie do miłości, edukacja władzy nad sobą, by uczynić miłość lepszą... Lekarz ma dziś do odegrania rolę ogromnej wagi. Właśnie on może dopomóc ludziom w przyswojeniu sobie sztuki władania swymi refleksami, tak niezmiernie ważnej we współżyciu seksualnym".

Jak widać już z samego podejścia do sprawy stosunków seksualnych, autorzy tej grupy książek o miłości i odpowiedzialności uważają za niezmiernie ważny cel małżeństwa rozkwit osób w „wielkiej radości kochania". Na tle takiej koncepcji nasuwa się oczywiście pytanie o hierarchię celów. Jak wiadomo, wielu teologów stawia tak stanowczo i tak jednostronnie akcent na obowiązku rodzicielstwa, że rola związku seksualnego jako wyrazu wspólnoty i miłości dwojga ludzi wydaje się nieistotna, niemal nieistniejąca. Tymczasem i stan wiedzy i stan kultury współczesnej sprawia, że akt miłosny przestał dawno utożsamiać się w praktyce i w świadomości ludzkiej z aktem prokreacyjnym. Jest to niewątpliwie fakt olbrzymiej wagi dla całej kultury, i jakkolwiekby się go oceniało, trudno nie brać pod uwagę jego istnienia.

Autorzy, o których tu mowa, próbują jak się wydaje właśnie wziąć go pod uwagę. Nie kwestionują oni naturalnie doktryny katolickiej, w której rodzicielstwo wymienione jest na pierwszym miejscu wśród celów małżeństwa, lecz interpretują ją nieco inaczej niż szkoła tradycyjna. Ks. de Lestapis pisze na przykład: „Mówiąc o pierwszym

celu małżeństwa Kościół mówi o prokreacji a nie o reprodukcji. Te dwa określenia nie są identyczne. Zwierzę reprodukuje się. Tylko człowiek może prokreować, czyli tworzyć kontynuację siebie. I tylko człowiek wie, co czyni". Wie, a więc jest obowiązany do myślenia o osobie, której może dać życie, ale też o konsekwencjach tego życia dla innych osób. Wie, a więc jest obowiązany decydować, wybierać świadomie akt prokreacji...

W deklaracji episkopatu Francji z r. 1961 czytamy: „Celem pierwszym małżeństwa jest nie tylko rodzenie. Kościół mówi: rodzenie i wychowywanie". Kościół apeluje więc do rozumu i do poczucia obowiązku, do hojności w dawaniu życia, ale też do sumienia rodziców, aby w świecie prawdziwej odpowiedzialności decydowali w obliczu Boga o liczbie dzieci, które będą w stanie wychować..."

„Będą w stanie wychować" znaczy, między innymi, że będą mogli to zrobić nie łamiąc siebie nawzajem, nie łamiąc miłości, która jest nieodzownym wszak elementem klimatu wychowawczego. Troska o tę kruchą i jakże daleką od mężnego heroizmu miłość ludzką przebija też bardzo wyraźnie w tekstach tych myślicieli współczesnych, którzy waloryzują „wielką radość kochania", a nie tylko ewentualność prokreacji, pisząc o związku seksualnym.

Oto słowa kardynała Suenensa: „Nie mamy prawa żądać od ludzi, by trzymali się prawa, nie czyniąc zarazem wszystkiego, co w naszej mocy, by uczynić posłuszeństwo możliwym. Bywają grzechy inercji intelektualnej, lenistwa myśli, które, w dzień sądu, okażą się z pewnością cięższe niż wiele grzechów słabości... Nasz Pan wyrzekł słowa zadziwiające: jarzmo moje jest słodkie a brzemię lekkie. I te zadziwiające słowa są prawdziwe. Kiedy ludzie stają wobec brzemienia, które wydaje im się zbyt już twarde, wobec ciężaru, który ich łamie, to nie prawo Zbawiciela jest powodem, lecz nasze własne nieprzygotowanie, nasze lenistwo w szukaniu dróg".

Szuka się też dróg rzeczywiście. Autorzy, których tu omawiamy, sądzą, że leżą one właśnie na linii wyższej kultury seksualnej, że „sztuka kochania" uczynić może okresy wstrzemięźliwości równie choć inaczej intymnymi i bogatymi seksualnie jak okresy pełnych stosunków. Biskup Suenens pisze, że „wstrzemięźliwość okresowa dopuszcza całą gamę zbliżeń fizycznych, poza refleksem końcowym i jest normalne, by takie zbliżenia zajmowały wtedy więcej miejsca. Polityka «wszystko lub nic» da niewiele w tej dziedzinie". Również inni wymienieni tu autorzy myślą w sposób podobny i traktują „radość kochania" jako wartość bardzo istotną dla małżeńskiej wspólnoty. Jest to dla nich jeden więcej argument na rzecz znajomości siebie i umiejętności władania sobą w dziedzinie seksualnej.

Stanowisko to bywa nieraz ostro krytykowane. Jak dotąd stanowi tylko propozycję i to bardzo dyskusyjną. Niezależnie jednak od tego,

jak będą ostatecznie ocenione tezy szczegółowe, ogólna koncepcja miłości i odpowiedzialności w małżeństwie, jaką reprezentuje „personalizm biologiczny", jest niewątpliwie cenna przez to chociażby, że — dzięki samej swej radykalności — charakteryzuje bardzo jasno główne kierunki rozwoju refleksji katolickiej w tej dziedzinie.

Kierunki te to właśnie miłość i właśnie odpowiedzialność. Miłość, w małżeńskiej moralności, staje się w coraz większej mierze dyrektywą naczelną i decydującą o rozwiązaniach szczegółowych, powiedzieć można nawet — jest zawsze w stanie szukania rozwiązań najlepszych. „Najlepszych" właśnie ze względu na odpowiedzialność personalistyczną za optymalny w danej sytuacji rozkwit osobowości, a nie ze względu na odpowiedzialność formalną, liczącą się jedynie z literą prawa, lub fałszywie spirytualistyczną, to jest gardzącą ludzkim szczęściem i jego środkami ekspresji. Odnajdujemy więc znów, bardzo daleko od sposobu myślenia A. Adama, „prymat miłości" i szacunek dla rzeczywistości ziemskich. To czego bronił niemiecki teolog zyskuje już oto nie tylko postulowane przez niego prawo obywatelstwa, lecz pozytywną rangę moralną i nawet religijną. Droga do rozkwitu człowieka jest drogą w kierunku Boga. Nieba szuka się w dążeniu do jak najlepszego, pełnego spełnienia ziemi.

„Odnośnikiem naszej moralności, pisze P. Henry, są bardziej cnoty niż prawa. Cnoty są właściwościami naszego ducha, ale w jeszcze większym stopniu są siłami w nieustającym poszukiwaniu coraz pełniejszego rozkwitu duchowego ja".

A dr Chauchard twierdzi wprost, że trzeba przestać „izolować poszczególne czyny popełnione w poszczególnych momentach po to, by pytać, czy jest się winnym czy nie.

Rachunek sumienia ma dotyczyć miłości, ale miłość nigdy nie jest statyczna. Musi rozwijać się i iść naprzód. Gdy nie rośnie — zawsze maleje. Pytanie o stopień naszej winy brzmi więc: co zrobiłem, by miłość rosła w innych i we mnie. To, co sprawia, że rośnie miłość Boga, człowieka i siebie — jest cnotą. Grzech — to wszystko, co sprawia, że maleje".

oprac. am

CZŁOWIEK I AUTOMATYZACJA

Śledząc w prasie i ruchu wydawniczym pozycje o problematyce gospodarczej niesposób nie zauważyć, że na temat automatyzacji pisze się coraz więcej i coraz częściej. Rośnie krąg krajów objętych jej zasięgiem i rośnie ilość mniej lub więcej zautomatyzowanych zakładów pracy. Rozwój ten jest w świecie wprawdzie bardzo nierównomierny, ale na tyle dynamiczny, że można mówić o nieodwracalności tego zjawiska wkraczającego zwolna w sferę wszelkiej produkcji i w wiele innych dziedzin życia.

Znany jest fakt wielkiego rozwoju automatyzacji w Stanach Zjednoczonych, duży krok naprzód zrobiła pod tym względem Niemiecka Republika Federalna, Szwecja, Związek Radziecki i szereg innych krajów posiadających tradycje techniczne. Polski przemysł również wkracza na drogę automatyzacji produkcji. W maju ub. r. odbyła się w Wiśle z udziałem 600 osób ogólnopolska konferencja na temat problemów automatyzacji. Oceniano dotychczasowy stan jej rozwoju w kraju, wymieniano poglądy dotyczące zagadnień z tym związanych. Postulatem końcowym konferencji była potrzeba opracowania kompleksowego programu wprowadzania automatyzacji na szerszą skalę. Tak więc Polska powiększy grupę państw stawiających to zagadnienie w pierwszym szeregu czynników rozwoju gospodarczego.

Niektórzy autorzy nazywają automatyzację produkcji — „drugą rewolucją przemysłową". Pierwsza rewolucja przemysłowa — wywołana wynalezieniem maszyny parowej i mechanicznego krosna tkackiego pociągnęła za sobą ogromne skutki gospodarczo-społeczne. Karl Heinz Stefan w swej książce pt. *Technik der Automation* twierdzi, że druga rewolucja jest znacznie bardziej gwałtowna, i brzemienna w wielorakie skutki aniżeli pierwsza.

Inny pogląd na to zagadnienie — podobny w ocenie skutków — wyraża się w stwierdzeniu, że automatyzacja nie jest czymś nowym, gdyż wyrasta organicznie z mechanizacji i udoskonaleń w przemyśle, a ponieważ pod względem technicznym jest ona konsekwentnym rozwojem obecnych urządzeń, zatem jest ewolucją [1].

Dyskutowanie na temat trafności tych definicji wydaje się być raczej przedwczesne zważywszy na fakt początkowego dopiero (w skali świata) stadium rozwoju automatyzacji. (W Stanach Zjednoczonych w r. 1955 więcej niż połowa wszystkich urządzeń elektronowych służyła do celów wojskowych i naukowych [2] — dowodzi to, jak młoda jest ta

---

[1] *Automatisierung* wyd. Rationalisierungskuratorium der Deutschen Wirtschaft (NRF) — str. 9.

[2] K. H. Stefan, *Technik der Automation*, str. 140.

gałąź techniki w dziedzinie gospodarki). W jakikolwiek sposób byśmy jednak nie traktowali zachodzące przeobrażenia, to nie ulega wątpliwości, że takie osiągnięcia, jak obsługa hali fabrycznej przez jednego tylko człowieka, automat prasujący i składający 1000 prześcieradeł na godzinę przy obsłudze 3-osobowej, czy też maszyna do liczenia o szybkości 15.000 znaków na sekundę są zupełnym przewrotem pojęć nie tylko tzw. zwykłego śmiertelnika.

Myśl uwolnienia człowieka od ciężkiej pracy fizycznej zrodziła się już dawno i były podejmowane próby jej urzeczywistnienia. Tak np. w r. 1784 Oliver Evans zbudował w Filadelfii młyn zbożowy ze zautomatyzowanym obiegiem materiału, w którym od momentu dostawy zboża do młyna aż do chwili uzyskania gotowej mąki nie była potrzebna żadna praca ludzka [3].

Dzisiaj najbardziej widocznymi skutkami zautomatyzowania procesu produkcyjnego są: znaczne zmniejszenie zatrudnienia przy równoczesnym wzroście produkcji, oraz zupełny prawie zanik ciężkiej pracy fizycznej. W nowoczesnej fabryce o zautomatyzowanej produkcji zadanie pracownika polega teraz przeważnie na obserwowaniu prawidłowego działania maszyn przy pomocy mechanizmów kontrolujących i na odpowiednim reagowaniu na optyczne czy akustyczne sygnały. Różny jest zakres tej pracy, od obsługi jednej maszyny do całego ich kompleksu. O pracy fizycznej nie można tu już mówić, gdyż została ona zastąpiona przez pracę mózgu, uzupełnianą w pewnym sensie przez automaty, które niekiedy same korygują przebieg produkcji (np. w fabrykach włókienniczych w razie zerwania się przędzy nowoczesne agregaty same ją wiążą i na powrót).

W porównaniu z produkcją taśmową różnica jest istotna, gdyż o ile praca przy taśmie charakteryzuje się wykonywaniem w równych odstępach czasu takich samych czynności, bez konieczności współmyślenia, to nadzór urządzeń automatycznych wymaga stałej koncentracji i uwagi w celu bezbłędnego reagowania na odbierane bodźce.

Zmiana rodzaju i treści pracy pociągnęła za sobą zasadniczą zmianę profilu kwalifikacji personelu. Wymagania kwalifikacyjne stają się teraz znacznie większe, ponadto dotychczasowe wiadomości i doświadczenie pracowników przeważnie przestają „procentować" w nowych warunkach pracy. Sporo interesujących uwag na ten temat zamieszczono we wspomnianej już książce *Automatisierung*. Książka ta jest opracowaniem danych dotyczących stanu i oddziaływania automatyzacji, uzyskanych w drodze pewnego rodzaju ankiety od dwustu firm w Niemieckiej Republice Federalnej, posiadających zautomatyzowaną produkcję. Materiały te zebrane w 1957 r. posłużyły autorom opracowania do wyprowadzenia pewnych uogólnień, możliwych na skutek

[3] *Automatisierung* ...... str. 10.

dużej ilości wypowiedzi, mimo niedługiego stosunkowo okresu dzielącego ich zebranie od zapoczątkowania rozwoju automatyzacji w tym kraju.

Zautomatyzowana fabryka musi mieć personel o wysokich i wszechstronnych kwalifikacjach. Nie wystarcza dotychczasowa znajomość technologii produkcji. Trzeba ją uzupełnić poznaniem zasad precyzyjnej mechaniki, elektrotechniki i innych. Zautomatyzowanie fabryki musi więc być poprzedzone przeszkoleniem wyznaczonej do pracy przy automatach załogi (grupy ludzi). Jest to oczywiste, że tkwiąca w ludzkiej naturze niechęć do zmian ma tu okazję wystąpić w specjalnym natężeniu. Fabrykanci niemieccy podkreślali, że odpowiednio wczesne rozpoczęcie doszkalania może problem ten złagodzić.

Niechętny stosunek do „nowego" przejawia się przede wszystkim u robotników starszych, zwłaszcza tych, których wysokie kwalifikacje mają swę źródło nie w nauce zawodu, lecz w wielkim doświadczeniu nabytym przez długoletnie wykonywanie określonej pracy. Kwalifikacje uzyskane drogą nauki mogą bowiem niejednokrotnie być wykorzystane w pewnym stopniu i na innym stanowisku pracy, względnie ułatwiać doszkalanie, natomiast umiejętności nabyte w czasie pracy na danym stanowisku są na innym bezwartościowe, jeżeli ten nowy proces pracy jest od poprzedniego zupełnie różny. Dlatego odpowiadający na ankiety wielokrotnie podawali, że starszych robotników, zwłaszcza tych, którzy w wykonywaniu swej pracy doszli do wysokiej klasy, nie powinno się przesuwać do pracy w tych zautomatyzowanych oddziałach, które swym charakterem zupełnie odbiegają od ich specjalności. Bardzo trudno jest wówczas przezwyciężyć lęk przed doszkoleniem i późniejszą odpowiedzialnością za urządzenia, których istoty i działania się nie rozumie.

Zautomatyzowanie zakładu przyjmowane bywa niechętnie przez niektórych robotników nie tylko jako rzecz „nowa", ale i ze względu na skalę trudności programu doszkalania. Tych, którzy sądzą, że nie podołają nauce lub nowym obowiązkom, napawa obawa zwolnienia lub przesunięcia do pracy nieskomplikowanej, ale innej, której będą się musieli także od nowa uczyć. Wielu robotników nie potrafi pracować w warunkach stałego napięcia uwagi. W każdym więc wypadku decyzje personalne przy obsadzie nowych stanowisk winny być dokonywane zgodnie z właściwościami i życzeniami robotników.

Automatyzowanie procesów produkcyjnych spotyka się również i z pozytywnym przyjęciem wśród załogi zakładu. Robotnicy uważają przesunięcie ich na odcinek zautomatyzowany za objaw wyróżnienia i uznania, spodziewają się podwyżki płac i cieszy ich perspektywa lżejszej pracy.

Wzrost potrzebnych kwalifikacji na nowych stanowiskach wynika nie tylko ze skomplikowanej aparatury będącej pod nadzorem obsłu-

gującego. Zautomatyzowany bywa często cały cykl produkcyjny, a przecież obsługujący go często jeden człowiek był specjalistą tylko na jednym z dotychczasowych odcinków. Musi więc teraz znać cały przebieg produkcji.

Łatwo sobie wyobrazić wielką odpowiedzialność, którą odczuwa pracownik zautomatyzowanego zakładu. Składają się na nią w największej mierze konieczność szybkiego podejmowania decyzji i konieczność ich trafności, gdyż skutki błędnych rozstrzygnięć są większe niż gdziekolwiek.

Potrzeba wydatnego zwiększenia kwalifikacji dotyczy też pracowników konserwujących i remontujących zainstalowane urządzenia. Fachowość tych ludzi nabiera specjalnego znaczenia w przedsiębiorstwie, gdyż awaria jednego urządzenia unieruchomić może cały ich zespół. Niektóre zakłady w Niemieckiej Republice Federalnej wprowadziły osobny system premiowania tej grupy pracowników, odwrotnie proprocjonalny do długości przestojów.

Wzrastają ogramnie wymagania w stosunku do personelu kierowniczego. Niezbędni w tym zespole inżynierowie, specjaliści od elektroniki, elektrotechniki i inni muszą reprezentować tzw. wyższy stopień fachowości. Pojawia się zapotrzebowanie na reprezentantów wyższej matematyki — specjalistów od programowania produkcji. Rosną w stosunku do ekonomistów wymogi zdolności organizacyjnych, szybkości decyzji, trafności przewidywania. Wzrastające zapotrzebowanie na fachowców z wyższym wykształceniem nie wszędzie znajduje pokrycie w aktualnym dopływie świeżych kadr. Tak np. w Niemieckiej Republice Federalnej, w której automatyzacja czyni szybkie postępy, w 1960 roku odczuwano brak aż 40.000 inżynierów. Jest to problem tym trudniejszy, że nowe specjalności wymagają przeważnie nowych specjalistów i długich studiów.

Widoczne zmiany w strukturze zatrudnienia wyrażają się między innymi wzrostem liczby pracowników umysłowych. Karl Heinz Stefan stwierdza w swej książce, że zjawiskiem, które w nowoczesnych zakładach już na pierwszy rzut oka uwidacznia zaszłe zmiany jest fakt, że „biały inżynierski fartuch coraz bardziej wypiera granatowy kombinezon". Jest to zresztą zjawisko ogólnie występujące w związku z rozwojem nowoczesnej techniki. A. Matejko w kwartalniku „Studia Socjologiczne" nr 3/62 podaje w artykule pt. *Wzrost liczby pracowników umysłowych*, że „przeciętny roczny przyrost zatrudnienia po II wojnie światowej jest znacznie większy wśród pracowników umysłowych aniżeli wśród robotników. Wynosił on np. w Niemczech Zachodnich 1,5% dla pierwszych, a tylko 0,1% dla drugich. Analogiczne dane dla Szwecji wynoszą 4,8% i 0,3%, zaś dla USA 1,3% i 0,6% [4]. W latach 1948—1956

[4] wg. *Information*, Verein Deutscher Ingenieure, Düsseldorf 1957, nr 2.

grupa pracowników umysłowych wzrosła w przemyśle NRF aż do 44%, podczas gdy grupa robotników niewykwalifikowanych tylko o 0,7%. W USA w latach 1947—1959 liczebność pracowników umysłowych uległa zwiększeniu o 38%, podczas gdy ogólny przyrost zatrudnionych wyniósł 13,4%. Najbardziej zwiększyła się w tym okresie grupa wysoko wykwalifikowanych specjalistów (88%), których udział wśród ogółu zatrudnionych wzrósł z 6,6% na 10,9%"[5].

„W Związku Radzieckim, w kraju o wyjątkowo szybkim rozwoju przemysłowym, tempo wzrostu liczebności wysoko wykwalifikowanych pracowników jest oczywiście bardzo duże. W latach 1913—1958 liczebność pracowników z wyższym wykształceniem wzrosła przeszło 22 razy a liczebność pracowników ze średnim wykształceniem zawodowym przeszło 82 razy, przy ogólnym wzroście zatrudnienia 4,2 razy".

A. Matejko stwierdza wprawdzie dalej, że „nie tylko sam postęp techniczny powoduje wzrost liczebności pracowników umysłowych. Ten ostatni ściśle się wiąże bowiem także z rozbudową wszelkiego rodzaju usług społecznych" — ale przyjąć można, że główną przyczyną pozostaje rozwój techniki.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z donioślejszych skutków zautomatyzowania produkcji jest wielka poprawa warunków pracy i jej bezpieczeństwa i bez mała całkowite wyeliminowanie wypadków. Już sam fakt odizolowania pracownika od bezpośredniego kontaktu z maszyną likwiduje możliwość doznania obrażeń cielesnych tego rodzaju jak zranienia, zmiażdżenia czy nadwyrężenia, ponadto konstrukcja urządzeń ma inny charakter i nie stwarza bezpośrednich zagrożeń. W wielu wypadkach maszyny zaopatrzone są w automatyczne urządzenia zabezpieczające, wykluczające wypadki w razie nieostrożności. Zmniejszone jest też znacznie zagrożenie chorobami zawodowymi, gdyż nowoczesne urządzenia sprawiają, że wysoka temperatura, pyły i gazy nie mają dostępu do pracownika. Równocześnie podkreśla się ujemne oddziaływanie zdrowotne pracy przy zautomatyzowanych urządzeniach. Konieczność stałej koncentracji i gotowości do kojarzenia, oraz pewnego rodzaju monotonia wywołująca zmęczenie psychiczne. Jest ono ponadto potęgowane przez poczucie samotności powodowane występującym często oddaleniem od sąsiednich stanowisk pracy i wynikającym stąd brakiem możności rozmowy. Wydaje się jednakowoż niewątpliwym, że cechy dodatnie przeważają tutaj nad ujemnymi.

Poglądy na temat różnorakich cech i skutków automatyzacji mnożą się w tempie zrozumiałym wobec wagi związanych z nią przemian. Ekonomiści np. stwierdzają, że wymaga ona ogromnych nakładów inwestycyjnych, co siłą rzeczy wyznacza w jakiś sposób tempo jej rozwoju. Konstatują wysoką efektowność tych inwestycji i obniżkę

[5] wg. *The American Workers Fact Book 1960*, Washington 1960. s. 125.

kosztów jednostkowych. Podkreślają równocześnie niepokojąco wysoki koszt każdorazowej zmiany asortymentu produkcji, wywołany wartością skomplikowanych urządzeń. A przecież wyroby gotowe, czy ich elementy, często się zmieniają w dostosowaniu do potrzeb i zgodnie z coraz szybszym postępem. Techników cieszy między innymi poprawa jakości produkcji, jak i znacznie ograniczona ilość tw. braków. Jeden z zakładów w Niemieckiej Republice Federalnej stwierdził nawet zmniejszenie się ilości braków o 70%.

Socjologowie konstatują zmiany w strukturze siły roboczej, tworzenie się nowych zawodów, obumieranie niektórych z dotychczasowych, konieczności tworzenia nowego typu szkół itp. Wita się z ulgą wyższy stopień bezpieczeństwa w pracy, podkreśla się satysfakcję płynącą ze współdziałania z „myślącymi" urządzeniami, snuje się przewidywania dalszego skracania dnia roboczego jako wynik wielkiej wydajności urządzeń. Nad wszystkimi tymi w większości optymistycznymi akcentami unosi się jednakowoż pewien cień, którego omówienie celowo zachowaliśmy na koniec tych uwag. Chodzi o kwestię ilości zatrudnionych w zautomatyzowanych zakładach. Jak już nadmieniliśmy, oddziaływanie automatyzacji na tym polu jest jednoznaczne: w bezpośredniej produkcji wzrostowi wydajności urządzeń towarzyszy wyraźny spadek zatrudnienia. Rozpiętość skutków tego faktu jest jednakowoż znaczna, zależnie od wielu złożonych czynników. Materiały publikowane w Niemieckiej Republice Federalnej w tej dziedzinie dają na przestrzeni kilku lat następujący obraz: W 1956 roku, podczas zbierania przez komisję rządową danych o oddziaływaniu automatyzacji, stwierdzono w NRF fakt pełnego zatrudnienia. W przedkładanych raportach firmy niemieckie wielokrotnie podkreślały, że zostały zmuszone do zautomatyzowania produkcji przez brak sił roboczych. Stwierdzano zarazem, że automatyzacja dotyczyła w fabrykach przeważnie tylko części przebiegu produkcyjnego, w związku z czym w skali zakładu zmniejszenie zatrudnienia nie było wielkie, tym bardziej, że równocześnie z automatyzacją następowało zazwyczaj zwiększenie i poszerzenie produkcji. Dokonywane w efekcie redukcje uznane zostały za nieznaczne, przy czym zwolnieni z łatwością otrzymywali pracę w innych zakładach. Przeprowadzone w 1961 roku w Niemieckiej Republice Federalnej badania nad społecznymi skutkami postępu technicznego potwierdziły w kwestii zatrudnienia poprzednie spostrzeżenia. Stwierdzono zmniejszenie zatrudnionych we właściwym procesie produkcyjnym, a wzrost ilościowy personelu potrzebnego do właściwego przygotowania produkcji i konserwacji maszyn i urządzeń. Ogólny rozrachunek wykazuje oszczędności w zatrudnieniu. I tym razem w wyniku badań podano, że przedsiębiorstwa automatyzując produkcję rozbudowują przeważnie jej zakres, co w wyniku ogólnego rozrostu powoduje zazwyczaj wchło-

nięcie pierwotnych nadwyżek ludzkich [6]. Na podstawie tych publikacji można zatem przyjąć, że do roku 1961 automatyzacja w Niemieckiej Republice Federalnej nie stanowiła istotnego zagrożenia w sferze zatrudnienia. Niepokojące wieści nadchodzą natomiast ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Kraj ten posiadający największą ilość zautomatyzowanych zakładów, w tym wielu o pełnej automatyzacji całego przebiegu produkcyjnego, doznaje już zaburzeń na rynku pracy z tego powodu. Ivon Claeg, dyrektor Biura Statystyki Pracy Stanów Zjednoczonych podał, że z ogólnej liczby ludzi znajdujących się bez pracy w grudniu 1958 r. 1 milion 250 tysięcy robotników stało się bezrobotnymi w wyniku nowych udoskonaleń technicznych i wzrostu wydajności pracy, a więc w znacznym stopniu na skutek automatyzacji [7]. Rosnąca liczba mózgów elektronowych i coraz doskonalszych elektrycznych i elektronowych maszyn biurowych powoduje redukcje urzędników, skutkiem czego notuje się wzrost bezrobocia także wśród pracowników umysłowych. „Warto tu zwrócić uwagę na jeden z czynników wymienionych przez Millsa, a mianowicie na stopniowe zrównywanie się szans pracowników umysłowych oraz robotników stania się bezrobotnymi. Automatyzacja prac biurowych eliminuje wielu ludzi jeszcze do niedawna niezbędnych... Coraz bardziej niepokoi amerykańskich pracowników umysłowych fakt, że automatyzacja biur zmniejsza zapotrzebowanie na umysłowe siły robocze, których podaż rośnie przecież w związku z coraz większą liczbą ludzi mających duże wykształcenie" [8].

Przedstawione tutaj w ogromnym skrócie oddziaływanie automatyzacji na zatrudnienie w dwóch różnych krajach ma na celu danie fragmentarycznego obrazu narastania skutków w zależności od stopnia rozwoju i warunków wyjściowych. We wspomnianych źródłach z Niemieckiej Republiki Federalnej optymistyczna ocena faktów uzupełniana jest zastrzeżeniem, że automatyzacja nie wyszła tam jeszcze z pierwszego stadium rozwoju i że konsekwencje jej wprowadzania zaznaczą się silniej w okresie późniejszym.

W Stanach Zjednoczonych automatyzowanie wielu dziedzin życia gospodarczego poszło tak dalece naprzód, że skutki tego wystąpiły już w znacznym nasileniu. Poważnym problemem stało się więc w tym kraju przezwyciężenie wymienionych ujemnych skutków i stworzenie możliwości zatrudnienia dla tych, którzy w wyniku automatyzacji już opuścili dotychczasowe miejsce pracy, jak i dla tych, którzy wobec coraz silniejszego rozwoju techniki dopiero się w tej sytuacji znajdą.

Czy nie można zatem powszechnie stosować zdobyczy techniki?

---

6 „Przegl. Inf. Ekon." 1962, nr 3 wg. IFO Schnelldienst 17/62.
7 L. Taniewski, *Społeczne skutki automatyzacji*, „Ochrona Pracy", nr 2/1962.
8 A. Matejko, *op. cit.*, str. 227.

Gdzie znajduje się złoty środek, który pozwoli realizować postępy bez stwarzania sytuacji wymagających środków zaradczych? Pytania te nie pozostają w świecie bez odpowiedzi. Wydaje się ją trafnie ujmować jeden z poglądów L. Taniewskiego zamieszczony w jego wyżej cytowanym artykule: „analiza zjawisk towarzyszących rozwojowi techniki prowadzi do wniosku, że społeczeństwo, które stara się nie dopuścić do bezrobocia, powinno stale zachowywać prawidłowe proporcje pomiędzy zastosowaniem nowej techniki a w tym automatyzacji, i rozwojem produkcji, skróceniem czasu pracy i in."

Stanisław Woyszkiewicz

EWANGELICKIE BRACTWO ŚW. MICHAŁA

W życiu ekumenicznym, tak gorąco zalecanym przez papieża Jana XXIII, Ewangelickie Bractwo św. Michała odgrywa szczególnie doniosłą rolę [1].

Bractwo to powstało po pierwszej wojnie światowej. Gdy po ogólnej likwidacji władzy książąt skończyła się era niemieckiego Kościoła ewangelickiego opartego na partykularnym prawie państwowym — era sięgająca swymi początkami okresu Reformacji, rozpoczął się okres ewangelickiego Kościoła narodowego Niemiec. Wkrótce jednak, na początku tego okresu poprzedzającego hitlerowskie prześladowania, niektórzy ewangeliccy duchowni, teologowie i świeccy zauważyli, że system Kościoła ewangelickiego narodowego nie jest w stanie zaspokoić w dostatecznej mierze potrzeb religijnych ewangelickiego chrześcijanina. W 1922 r. w Angern koło Magdeburga, a od 1923 r. w Berneuchen zbierała się grupa ewangelickich teologów, duchownych i świeckich, którzy doszli do przekonania, że trzeba starać się, by żywe słowo oraz oddziaływująca na wnętrze człowieka forma kultu kształtowały ewangelickie życie religijne. Urzeczywistnieniem tych postulatów stało się założenie Bractwa św. Michała, w uroczystość św. Michała Archanioła 1931 r. w Marburgu. Dwudziestu dwu członków ewangelickiego Kościoła ukonstytuowało to Bractwo, wśród nich ówczesny proboszcz kościoła uniwersyteckiego, Bernard Ritter, oraz późniejszy ewangelicki biskup Oldenburga, Wilhelm Stählin.

Bractwo obrało imię św. Michała z myślą, iż obowiązkiem chrześcijańskim jest walczyć przeciw mocom ciemności.

---

[1] por. Reinhardt Mumm (prob. ewang., dr teol.) *An der Kirche Bauen, Was ist und will die ewangelische Michaelsbruderschaft*, „Una Sancta" 1962, zesz. 1, s. 24—43.

Wkrótce myśl ta została przez Bractwo zrealizowana. W okresie hitlerowskich prześladowań Kościoła ewangelickiego członkowie Bractwa znaleźli się w czołówce i szeregach *Bekennende Kirche*, ewangelickiego Kościoła wyznającego, który prześladowaniom stawiał najpierw oficjalnie, później zaś konspiracyjnie zdecydowany opór broniąc kościelnych praw.

Po wojnie Bractwo św. Michała mogło znów swobodnie rozwinąć swą działalność. Nie jest ono zakonem. Przy okazji trzeba zwrócić uwagę, że od pewnego czasu również życie zakonne w kościele ewangelickim zapuszcza coraz głębsze korzenie. Do Bractwa należeć może każdy ewangelik, który uczciwie chce współpracować w urzeczywistnianiu jego zadań. Dziś liczy ono około 700 członków. Dwie trzecie to teologowie i duchowni, reszta zaś to ludzie z wykształceniem akademickim, artyści, kupcy, rzemieślnicy i rolnicy.

Członkowie spotykają się w 21 konwentach w NRF, NRD, Austrii, Szwajcarii, Francji. Do Bractwa należą ewangelicy różnych Kościołów, szczególnie luteranie i kalwini. Ojcem Seniorem Bractwa do roku 1946 — kiedy wybrany został ewangelickim Biskupem Oldenburga — był znany ewangelicki liturgista, pastor prof. Wilhelm Stählin.

Już na zebraniach w Berneuchen stwierdzono, że życie kościelne należy ożywić słowem oraz impresywną formą kultu. Postulat ten stał się głównym zadaniem Bractwa. Wielu jego członków, duchownych i teologów, poświęciło się akcji kerygmatycznej, zarówno przez głoszenie kazań bardzo wysokiej klasy jak i ich redagowanie. Nie mniej wysiłku Bractwo poświęcało i poświęca zadaniu drugiemu. Pastor Reinhardt słusznie zwraca uwagę, iż drugie zadanie z pierwszego wypływa organicznie: Kościół jest Kościołem Słowa. Słowa głoszonego przez funkcję kerygmatyczną. Ale nie tylko. Również Słowa aktualnie w nim żyjącego jako Ciało Mistyczne Chrystusa. Z Chrystusem zaś spotyka się wierny w Kościele w Sakramentach św. Chrystus jest tajemniczą siłą Kościoła.

Dlatego też Bractwo dużo starań wkłada w ożywienie w Kościele Sakramentów i liturgii. Używa szat liturgicznych: alby, stuły, ornatu, dalmatyki i propaguje się używanie tych strojów w całym liturgicznym życiu ewangelickim. Niedzielne nabożeństwo główne Bractwa, także w myśl postulatów mające być nabożeństwem w całym ewangelickim Kościele, to pewnego rodzaju ewangelicka Msza, — według K. B. Rittera: *Die eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes*, Kassel 1961.

Msza św. zaś to uobecnienie Ofiary Chrystusa. Teologowie i liturgiści Bractwa reprezentują ten sam pogląd na Mszę św., co Odo Casel OSB, twórca teologii mysterium. Ofiara Chrystusa według liturgii i teologii Bractwa nie była tylko jednorazowym wydarzeniem histo-

rycznym ani też nie może być powtarzana przez liturga, ale odnawia się i uobecnia w ofierze Kościoła.

Następnym przejawem życia liturgicznego Bractwa są modlitwy w określone godziny, pewnego rodzaju ewangelicki brewiarz, chociaż Bractwo zastrzegło, by modlitw tych brewiarzem nie nazywać. Po myśli ewangelickiej mają to być modlitwy nie nakazane, ale wynikające z potrzeby ducha. *Matutinum i Laudes* członkowie Bractwa odmawiają rano, południowe modlitwy to *Tertia, Sexta i Nona,* a wieczorne: Nieszpory i Kompleta. Z modlitwami tymi winna się łączyć medytacja.

Jakkolwiek Bractwo nie jest zakonem, ma ono swą regułę. Stara się o wspólną formę modlitwy codziennej. Bracia, tak często jak to możliwe, biorą udział w nabożeństwie eucharystycznym. Reguła nakazuje także ducha skupienia, zdyscyplinowanie w mowie, pożywieniu, wyborze lektury. Materia, znana bratu ze spowiedzi, stanowi przedmiot tajemnicy absolutnej. Nakazany jest także post w odpowiednich na to porach roku kościelnego.

Pierwsze zetknięcie się z Bractwem to zazwyczaj gościna w konwencie. Kto podczas gościny uświadomił sobie, że pragnąłby do Bractwa należeć, może prosić o przyjęcie na okres próbny. W okresie próbnym kandydat bierze udział w życiu Bractwa w konwencie, ma swego specjalnego mistrza oraz pomocnika. Skoro po okresie próby zarówno Bractwo jak i kandydat przekonają się, że kandydat winien do Bractwa należeć, następuje uroczyste przyjęcie do Bractwa w uroczystość św. Michała. Podczas przyjęcia nowy członek Bractwa otrzymuje krzyż, oznakę Bractwa, którą nosi tylko w konwencie.

Na wspólne życie Bractwo kładzie wielki nacisk. Niełatwe jest ono wprawdzie do zrealizowania. Członkowie Bractwa stoją na różnych posterunkach, kościelnych i świeckich, mają swe obowiązki, duchowne, nieraz naukowe, rodzinne, a także zawodowe. Niemniej kilka razy do roku członkowie Bractwa z jednej okolicy zbierają się w jakimś konwencie najbliższym, by tam odbywać dłuższe ćwiczenia duchowne. Punktem kulminacyjnym jest nabożeństwo eucharystyczne, codzienne. Poza tym odbywają się wspólne modlitwy o określonych porach dnia, wykłady, dyskusje, czytania Pisma św., wspólne medytacje.

Szczególną uroczystością doroczną jest dzień św. Michała. Skoro to tylko możliwe, członkowie kilku konwentów gromadzą się wtedy w jednym konwencie. Konwenty z NRD gromadzą się na uroczystość św. Michała w konwencie w Görlitz.

Poza oficjalnymi spotkaniami członków Bractwa w konwencie okazja do wymiany myśli i wspólnych modlitw oraz ćwiczeń nadarza się przy prywatnych odwiedzinach wzajemnych, często praktykowanych. Bractwo przywiązuje do nich bardzo wielką wagę. Poza tym członkowie Bractwa spotykają się w wielu grupach roboczych Bractwa, szczególnie teologicznych, liturgicznych i duszpasterskich.

Dla prawidłowego rozwoju życia wewnętrznego, każdy członek Bractwa ma swego pomocnika, który jest jednocześnie jego spowiednikiem.

Wielu z pośród członków Bractwa pracuje naukowo i publicystycznie. Organem Bractwa jest czasopismo „Quatember", pod redakcją biskupa Stählina.

Z biegiem czasu powstały inne bractwa o charakterze podobnym do Bractwa św. Michała. Istnieje też Bractwo młodzieżowe św. Michała, mające na celu ewentualne przygotowanie do pracy w Bractwie w wieku dojrzałym.

Bractwo pragnie służyć sprawie ekumenicznej i na tym odcinku ma zasługi szczególne. Gromadzi ewangelików wszystkich Kościołów ewangelickich, przez co przyczynia się do jedności ewangelickiej. Jedność tę zamierza Bractwo budować na zasadzie katolickości Kościoła, na zasadach Pisma św. symbolów Kościoła starożytnego, oraz Wyznań Reformacji.

Rzecz jasna, że Bractwo ma mało styczności z Kościołem prawosławnym niemniej w duchu ekumenicznym pragnie nawiązywać z nim kontakty, a w swym bogatym życiu liturgicznym czerpie ze skarbnicy liturgii wschodniej. Znacznie żywszy niż z Kościołem prawosławnym, jest kontakt Bractwa z Kościołem katolickim. Członkowie Bractwa nie tylko uczestniczą wraz z katolickimi braćmi w życiu teologicznym, ale również w życiu liturgicznym, w modlitwie i ofierze.

Z okazji ogłoszenia przez papieża Jana XXIII Soboru Watykańskiego Bractwo wydało specjalną odezwę, zachęcającą do modlitwy w intencji Soboru oraz wyrażającą ufność, że Sobór przybliży spełnienie ekumenicznego celu.

Ekumeniczne apostolstwo Bractwa w ogólnochrześcijańskiej pracy nad zjednoczeniem ma wartość bardzo wielką. Bractwo poprzez szczególnie głęboką formę chrześcijańskiego życia kościelnego coraz bardziej jednoczy oddzielone wspólnoty ewangelickie. Kontakty z Kościołem prawosławnym z powodu oddalenia terytorialnego są nikłe, lecz poprzez nawiązywanie do liturgii prawosławnej oraz przez akcentowanie życia liturgicznego w życiu kościelnym, do którego Kościół prawosławny tak wielką przywiązuje rolę, Bractwo realizuje zadania ekumeniczne, również na płaszczyźnie ewangelicko-prawosławnej.

Szczególnie jednak wielką rolę ekumeniczną pełni Bractwo na odcinku katolicko-ewangelickim wprowadzając liturgię mszalną i brewiarzową na wzór liturgii katolickiej; organizując wzajemny udział katolików i członków Bractwa w brackiej i katolickiej mszy św. oraz propagując wspólną katolicko-bracką akcję modlitewną i pracę teologiczną.

Kiedy Bractwo zaczęło wprowadzać w życie swą podobną do katolickiej liturgię, w Kościele Ewangelickim odezwały się głosy kry-

tyki, że Bractwo zaczyna Kościół ewangelicki katolicyzować. Bractwo broniło się przed tym zarzutem, a dziś oświadcza, że musiało wtedy szukać nowych dróg, które, jak się okazuje obecnie, nie były błędne.

Bractwo podkreśla również, że skoro w pracy ekumenicznej myśli o realizacji jedności Kościoła na zasadzie jego katolickości, to nie chce przez to powiedzieć, że ma na myśli przyłączenie innych Kościołów do Kościoła katolickiego. Mocno chce stać na gruncie zasady, że nie można realizować jedności kościelnej przez przyłączenie wszystkich Kościołów do jednego.

Mimo tych oświadczeń Bractwa praca jego nie tylko w myśli ekumenizmu niekatolickiego, ale również katolickiego ma swe doniosłe znaczenie. Ekumenizm katolicki nie tyle kładzie nacisk na konieczność powrotu innych Kościołów do Kościoła katolickiego, ile na konieczność wzajemnego wzbogacenia przez różne Kościoły swymi chrześcijańskimi dobrami, celem doprowadzenia przez to do kościelnej jedności. Bractwo realizuje ten postulat wzbogacając Kościół ewangelicki dobrami katolickiej liturgii. Również Kościół katolicki chętnie się wzbogaca wartościami innych Kościołów chrześcijańskich, dotąd w katolicyzmie nieznanych. Nie zmieni swych dogmatów, bo przestałby być sobą, lecz poza tym, dla własnego dobra, jak i dobra ekumenicznego inne przejawy swego życia stara się udoskonalać, a więc zmieniać. Zrozumienie tego postulatu ekumenizmu katolickiego przez Bractwo św. Michała uczyni jeszcze bardziej owocną i jasną, katolicko-ewangelicką współpracę ekumeniczną.

Ks. Kazimierz Hoffmann

ZAPISKI NA MARGINESACH

ZWIERCIADŁO
czyli
ŻYWY PORTRET

Nadal pokazujące człowieka odpaść mającego od szczęśliwości Błogosławionych w Niebie Świętych Pańskich, tak widocznie reprezentujące wszystkich Ludzi, okaże stan Duszy i postać ciała, z wielkim pożytkiem Wiernych Chrystusowych.

z kopersztychami

WYDANE
Przez Xiędza Fr. Jakuba Kulczyckiego Missionarza Horodeńskiego Ritus Graeco Uniti etc.

Nakładem tegoż
Na żądanie wielu, drugi raz powtórzone
w BERDYCZOWIE
w drukarni OO. Karmelitów Bosych za przywilejem
J. K. M. Roku 1806.

Tak wygląda strona tytułowa. Dodajmy, że pierwsze wydanie Zwierciadła *ukazało się w roku 1788, jak o tym świadczy Imprimatur:* Berdiczoviae, die 7 Ianuarii 1788 r.

Takie stare książeczki, kiedy przypadkiem wyłonią się z jakiegoś ocalałego strychu czy po prostu z antykwariatu, bierzemy zwykle do ręki z rozczulonym rozbawieniem. 1788... Ukazała się wtedy Sztuka rymotwórcza *Dmochowskiego, Kołłątaj publikował list* Do Stanisława Małachowskiego, *tłumaczono już* Noce *Junga, dzieła swoje drukowali Krasicki, Kniaźnin, Niemcewicz, uczony ksiądz Kluk kończył wydawać* Dykcjonarz roślinny... *A* Zwierciadło *z Berdyczowa? Zapewne już wtedy anachroniczna, dewocyjna książeczka dla prostaczków?*

Nie poprzestawałbym jednak na rozczulonym (lub pryncypialnie oburzonym) rozbawieniu. Zadziwiające, jak wiele stron ówczesnego życia odbija owo zwierciadło (które trafiło do mnie z dna starego kufra), jeśli w nie trochę uważniej spojrzeć. A po drugie: główna jego część, to rachunek sumienia. Miejscami z pewnością zabawny. Ale jakżeby pięknie było, gdyby dzisiejsi nasi „udzielni xiążęta, senatorowie, ministrowie, pełnomocni posłowie. hetmani, generałowie" a także „pobereźnicy, zduny, białoskórnicy, szklarze" robili od czasu do czasu rachunek sumienia z taką książeczką w ręku. Każdy z nas znajdzie w niej pożywne ziarno. I dlatego na początek wielkiego Postu przytoczyć chcę różne fragmenty

berdyczowskiego Zwierciadła. *Jeśli Łaskawego Czytelnika potrafi ono, bawiąc, pouczyć, autor niniejszej rubryki uzna skromne swoje zadanie za spełnione.*

*

Jeden z pierwszych kopersztychów przedstawia śmierć z kosą w półprzysiadzie na trumnie, otoczoną wieńcem czaszek, odzianych w najróżniejsze — niekiedy wielce dostojne — czapki, korony, infuły. Wiersz obok głosi:

Smierć gorzka jest grzesznikom, słodka sprawiedliwym:
Chociaż na czas umarza, czyni potem żywym.
Nie przepuszcza każdemu, kto się tylko rodzi,
Nie uważa na godność i warty przechodzi.
Nie miarkuje, że dziecię, że młody, że stary,
Jednym cięciem z nóg zwala i tłoczy na mary...

W innej części Zwierciadła *znajdujemy na tenże temat* Statut nieuchronnej dla ludzi śmierci, przez S. Pawła w Rozdz. 9 do żydów opisany, który następującym ojczystym wierszem objaśnia się. *Tu dwuwiersze wedle zawodów: np.:*

Kaznodzieja
Wiem o tym, że ludzie nie lubią kazania
Długiego, krótkoż mówię, pełnię śmierci zdania.

Sędzia
Sędzia umierać muszę, śmierć tak osądziła,
Ta nie ludzka, lecz Boska sentencya była.

Starzec zgrzybiały
Śmierć zębata gdy wszystkich w ścisłej trzyma ryzie,
Tym bardziej dziad bez zębów jej się nie odgryzie.

Dialektyk
Że umrzeć potrzeba, termin jest nieskryty,
Nikt go z życiem nie złączy, więc milczę jak wryty.

Doktor
Wszystkie z aptek recepty nic mi nie pomogą,
Gdy śmierć dała truciznę i przykrą, i drogą.

Panna urodziwa
Z kosą śmierć się maluje, teraz i przed laty
Bo z chwastem razem ścina urodziwe kwiaty.

P a n n a n i e u r o d z i w a
Z którą nie chciał przyjaźni nikt mieć dożywotniej,
Śmierć się dziś ze mną żeni nad innych ochotniej.

B a b a z g r z y b i a ł a
Któram w lecie i w zimie do ognia się miała,
Śmierć mną ostygłą w grobie już miejsce zagrzała.

S p r a w i e d l i w y
Nie dbam choć mi śmierć oczy cielesne zawiera,
Bo sprawiedliwym bramy do Nieba otwiera.

Może te maksymy „ojczystym wierszem" wydane, mają swój wzór zagranicą, np. w Hiszpanii — sądząc choćby z niektórych zawodów (jest m. in. wierszyk dla „vice-reya"). Ale mniejsza o to. Patrzmy dalej. Na samym końcu książeczki znajdujemy Zwierciadło panien *tegoż autora — oprawione zostało razem ze* Zwierciadłem czyli żywym portretem, *ale wydano je osobno, w Berdyczowie, 1796.* Część pierwsza zawiera w sobie pochwałę dziewicy światowej, cnotę i poczciwość zachowującej, część druga zawiera w sobie namowy natrętnika lubieżnego i odpowiedzi Damy, cnotę i poczciwość kochającej.

Cóż mówi ów natrętnik lubieżny? Oto pierwsze jego słowa:

NAMOWA: Grzech ten cielesny nie jest żadnym grzechem ciężkim, śmiertelnym, ale tylko małym powszednim.

ODPOWIEDŹ DAMY: Jeżeli tylko jest małym grzechem grzech nieczysty, czemuż go sam Bóg surowo zakazał w swoich przykazaniach, to jest szóstym i dziewiątym?... (*Dama odpowiada z reguły bardzo obficie, cytuję tylko drobne fragmenty*).

NAMOWA: Wszak to czyni się z osobliwszego poważenia Osoby twojej, z miłości i przyjaznego przywiązania, z affektu.

ODPOWIEDŹ: Znam się ja na tych farbowanych lisach. Poważenie takowe nie na co innego godzi, tylko na moje poniżenie, na hańbę wieczną przed Bogiem i przed ludźmi...

NAMOWA: Już ja ten grzech biorę na siebie, ja zań odpowiadać będę.

ODPOWIEDŹ: Ale sprawiedliwy wyrok boski inaczej opiewa: kto grzeszy, ten będzie karany...

NAMOWA: Wszakże niebo nie dla gęsi, przecież i tam dostaną się ludzie.

ODPOWIEDŹ: Toćże i piekło nie dla gęsi...

NAMOWA: Wszakże nikt nie widzi, nie dowie się żaden człowiek, w cichości to wszystko trzymać będziemy.

ODPOWIEDŹ: Ah! Ślepoto oczywista. Czyliż nie jest Bóg przytomny, patrzący na wszystko?...

NAMOWA: Wszakże się z sobą pobierzemy, będziesz moją, tym samym już nam coś więcej wolno.

ODPOWIEDŹ: Tak to każdy na wszystko złe wyuzdany woluntariusz sobie postępuje, przywłaszczywszy sobie wolność nad miarę, i nad pozwolenie od Boga: nie chce do przyzwoitego czasu nosić słodkiego jarzma cierpliwości i umartwienia nieczystych chuci swoich, i nie uważa, że przez to samo dobrowolnie gorzej niewolnika, jak koń, jak wół, jak bydlę u Świata, Czarta i Ciała, jak w pługu chodzi...

NAMOWA: Przysięgam Bogu, jeżeli nie szczerze kocham! Niech mnie Bóg skarze! jeżeli statecznie kochać nie będę.

ODPOWIEDŹ: ...Zły i arcyzły zwyczaj nadaremnej przysięgi!...

NAMOWA: Przez ten sam upór twój pozbawisz się szczęścia, kiedy się nie chcesz znać na życzliwej przyjaźni i na serdecznej ku tobie miłości.

ODPOWIEDŹ: O! Szczęście! Szczęście nigdy zadosyć opłakane, przez które tak wiele zacnych dziewic do sromotnej przyszło nieszczęśliwości...

NAMOWA: Wszak tak czynią i inni, za cóż my nie mamy? Taki zwyczaj, tak teraz sobie wszyscy młodzi postępują?

ODPOWIEDŹ: Gdy się jedni wieszają, drudzy sobie w łeb strzelają, ja nie myślę w ich ślady wstępować... Oto kłamiesz, i bardzo kłamiesz, gdy mówisz: że tak wszyscy młodzi postępują sobie...

NAMOWA: Ja cię dobrze opatrzę, nie będzie ci na niczym zbywać, przyjmijże tak szacowną serca mego ofiarę.

ODPOWIEDŹ: O! Jak nędzne i opłakane bywa opatrzenie owieczki zostającej w mocy dzikiego wilka! Czyliż to jest kogo opatrzyć dobrze: honor, poczciwość, łaskę Pana Boga niewinnej dziewicy wydrzeć?... Mój drogi, ja o twoje opatrzenie nie dbam, bo wiem, że u ludzi małej cnoty, krótkiej sławy, bywa wielka gęba, długi język i wspaniałe obietnice: w pustkach bywa największe echo; i każde naczynie próżne ma huku i rezonu więcej, niżeli pełne; to wszystko na tobie się prawdzi...

NAMOWA: Wszak to tylko żart, dla uciechy i rozrywki pozwólmy sobie... Wszakże ja w tym nie mam żadnej złej myśli, wszystko czynię z dobrego serca... Wszak to nic nie będzie szkodzić, wszak to nie idzie o gardło...

ODOWIEDŹ: Lepiej gardło albo życie stracić, niżeli honor i poczciwość...

NAMOWA: Moja Mademoiselle! Będziemy odtąd nabożnymi, i świątobliwie odtąd żyć będziemy.

ODPOWIEDŹ: ...O bezbożne takie nabożeństwo! Które jest obrzydliwością przed Bogiem... Ale ale, zadziwia mnie bardzo, że na moją

zdradę już i francuskiego języka dobywasz: Moja Mademoiselle, tym podobno dajesz poznać, że wiele języków umiesz. Wiedzże przyjacielu, że do mowności, a nie do rozumu należy, wiele języków umieć: kto jednym językiem dobrze i rozsądnie mówi, jakby wszystkie umiał.

NAMOWA: Spowiadać się z tego i pokutę czynić będziemy. Bóg jest miłosierny.

ODPOWIEDŹ: Otóż to jest w nadzieję Miłosierdzia Boskiego grzeszyć. Występek ten jest jeden największy z liczby grzechów przeciwko Duchowi Świętemu...

NAMOWA: Ej! Bo też spowiednicy nadto wiele mówią, nadto nas piekłem straszą bez potrzeby, czyliż temu wszystkiemu trzeba wierzyć?

ODOWIEDŹ: O ślepoto nigdy zadosyć nieopłakana!...

NAMOWA: Niech kto co chce mówi, to jednak od tego trudno wstrzymać się i naturze gwałt uczynić.

ODPOWIEDŹ: Niech mówi kto co chce, to jednak wierzaj mi, mój natrętniku, jest niezawodną prawdą, że człowiek każdy za pomocą łaski Pana Boga może się wstrzymać od tak plugawego występku, inaczej bowiem każdy złodziej albo zbójca tymby się mógł wymówić: że nie mogłem się od kradzieży albo zabójstwa utrzymać; która wymówka jako niechrześcijańska, tak ani przed Bogiem, ani przed światem uczyniłaby go niewinnym. Wszak co się czyni dobrowolnie, może się nie czynić. Nie narzekaj ty na naturę; jaka ona jest, dobra jest, tylko ją umiej i chciej dobrze, i na dobre, zażyć...

NAMOWA: Wszak już i rodzice Twoi na naszę przyjaźń zewolili, już ja wszystko wyrobiłem i wyprosiłem u nich, wolno.

ODPOWIEDŹ: ...Głupiemu nie pomoże żadna zdrowa rada,
Bo się nie da przekonać, swoje głupio gada.

Ten XVIII-wieczny podrywacz — czy na pewno tak bardzo różny od swoich późniejszych kolegów? Odpowiedzi damy — czy tak bardzo anachroniczne w treści? Tempora mutantur?...

Ale to są wszystko marginesy. Przejdźmy wreszcie do tego, co w Zwierciadle *najważniejsze: jest to mianowicie:*

ZBIÓR
NAJZACNIEJSZYCH
I
WSZYSTKICH STANÓW LUDZI
DOKŁADNIE ZEBRANY.
CZYM GRZESZYĆ MOGĄ I Z CZEGO SIĘ SPOWIADAĆ MAJĄ.

...Grzeszy xiążę dziedzicznie, jeżeli sam przez siebie uciemięża poddaństwo, albo przez substytutów swoich, podający zastawnikom, dzierżawcom, wsie, miasta, klucze, z uciemiężeniem poddanych swoich dziesięciodniową pańszczyzną, a w tygodniu tylko dni sześć do pracy,

że chłopek dni pięć robiąc, kobieta drugie pięć, i jednego dnia niedzieli lub święta wypocząć nie może... Chłopek ubożuchny z kobietą, dziećmi i czeladką swoją muszą świętą gwałcić niedzielę, lub święto uroczyste, z przyczyny onegoż, że nie ma czasu kiedy sobie roli uprawić i zasiać, dla tak strasznego obarczenia i uciemiężenia poddanych pańszczyzną, musi dni uroczyste i święta robić, ażeby zaorał, zasiał, zebrał z pola i zwiózł do stodoły, dla pożywienia dziatek, żony i czeladki, nocy bezsenne i dnie bez spoczynku trwawiąc... Gdyby poddani uciemiężonymi nie byli nadzwyczajną pańszczyzną, dogodziliby i pana woli, i swoje poobrabialiby pola bez obrazy Majestatu Boskiego. Grzeszy tedy pan dziedzic, na strasznym Sądzie Boskim oddać ścisły rachunek będzie musiał za nielitościwość nad bliźnim i niepomiarkowania, bowiem oni są tylko opiekunami ich, a nie tyranami, i o zbawienie dusz ich, a nie o potępienie starać się powinni...

Grzeszy tedy xiążę, dziedzic, pan, gdy różnymi podatkami zdziera poddanych swoich, nakładając na nich wielkie podatki, Czynsze, Drobie, nakazując Kury, Jaja, Kapłony, drogi dalekie, wywozy do spichlerzów, statków, że gospodarz biedny opuszczając dom, musi zostawić żonę z dziatkami o mil trzydzieści i dalej zapędzając, nie zapytawszy się wprzód jego, przy czym żonę i dziatki zostawi. A tak opuszczona kobieta z dziatkami, bez omłoconego i zmielonego zboża i opału, zimno, głód, chłód z dziatkami cierpieć musi, a to są bliźni wasi dziedzice, panowie, a to są dobrodzieje wasi, którzy to wszyscy z rąk ich żyjecie, panoszycie się, stroicie się, bankietujecie, a chłopek biedny dzień i noc pracując, niedosypiając bez spoczynku, gorzej bydlęcia i ciężej robi na was panowie dziedzice, do krwawego potu czoła pracuje na waszych arendarzów, komisarzów, rachmistrzów, gubernatorów, ekonomów, pisarzów, karczmarzów, zgoła na wszystkich, na księdza, na organistę, i na różne wyderkassy, sam się niszcząc z ostatniego, tak na zdrowiu jak i na majątku ubożuchnym swoim, tyle używając rozkoszy przy pracy swojej, że podpiwszy sobie z biedy w karczmie potańcuje i zaśpiewa: dana, dana, dana.

Na tym nie kończą się bynajmniej „grzechy panów". Autor wraca do nich raz jeszcze (chociaż nie zabrzmi już więcej pod jego piórem ton tak przejmujący), całe dwie strony poświęcając krzywdom chłopskim: tu dostaje się szczególnie komisarzom, ekonomom, podstarościm. Następują grzechy dygnitarzy państwowych:

Grzeszą senatorowie, jeżeli w obradach sejmowych, ministrami będąc, przy boku królewskim w obradach interesów ważnych, tyczących się obrad i dobra ojczyzny i całości Rzeczypospolitych, zmówiszy się z postronnymi, ościennymi monarchami, potencjami, będąc od nich przekupionymi datkami, ofiarami udarowanymi, złą radę dają monarsze swo-

jemu, dobrze myślącemu o ojczyźnie i poddanych swoich na zgubę kraju i ojczyzny...

Grzeszą hetmani, wodzowie, generałowie pod władzą wojska swoje mający i nimi zarządzającymi, gdy na miejscach niebezpiecznych taktyki wojennej i planu nieznających i nieumiejących, lud niewinny jak baranki na rzeź prowadzą, wystawiają, z nieprzyjacielem znoszą się...

Grzeszą feldmarszałkowie, generałowie itd. podkomendni, jeżeli dyspozycji hetmanów, generałów, wodzów swoich nie słuchają, jeżeli do wojska bijącego się nie dowiadują, jeżeli żołnierzy w żywność, w mundury, w obuwia nie opatrują, jeżeli gaży traktamentu ich nie wypłacają, abcugują, urywają, bowiem na sumienie ich żołnierz nagi, głodny, od komendy odrywać się musi, po wioskach rabuje, ostatnie ubogiemu mieszkańcowi wydziera, co ma w domu, co z ich okazji grzeszyć musi...

Kapelani wojskowi grzeszą, jeżeli na placu się nie znajdują, rannych śmiertelnie nie dysponują, bo z rąk ich zguby i straty duszy Bóg dopominać się będzie...

Felczery, chirurgi itd. grzeszą śmiertelnie, jeżeli pleyzerowanych żołnierzy w lazaretach nie opatrują pilnie, medycyny przyzwoitej ich słabościom nie dają, ran nie obwijają, zdrowszym pokarmów zakazują, przez co słabością bez pokarmu słabszymi czynią, i prawie z głodu umierać muszą, winni będą oddać rachunek Bogu za niedozór... Niedoskonały medyk, doskonały zabójca.

Sędziowie grzeszą ciężko, którzy to zwłokę spraw czynią, korupcją ujęci od majętnych, uboższym sprawiedliwości nie czynią, winem głowę zagrzawszy nad sprawą drzymią, albo faworem koligacji pokrewieństwa uwodząc się, dekretu nie przyspieszają i uboższych na stratę wyciągają. A Bóg ich postanowił na to, aby sprawiedliwość czynili i jaknajściślej w pokrzywdzenia ludzkie wglądali i dekreta jaknajsprawiedliwsze ferowali, pamiętając na to, co Zbawiciel powiedział, „sprawy wasze roztrząsać i przesądzać będę”...

Rachmistrze jak ciężko grzeszą, gdy przez nieumiejętność dobrze rachunków wysadzeni na oblikwidacją ekonomów, leśniczych, podstarościch tymbardziej rachuby nieumiejących, że ich wpędzają w deces, tysiąców, krociów, sta złotych, nabiał trzymających w dług wpędzają, a osobliwie, kiedy który przed rachunkami w rękę co nie wetknie, albo takowej wygody mu nie da, ubogim będąc, jaki potrzebuje, albo przez złość, gdy się czego napiera, nie daruje, jak to konika pięknego, rządzika, płótna, masła, nabiału, syrów, wieprzów...

Schodzimy coraz niżej po drabinie społecznej, ksiądz Kulczycki coraz częściej bywa z gramatyką na bakier, ale szczegółowa, gospodarska znajomość rzeczy nigdy u niego nie słabnie. Z obfitego

tekstu wybierzmy kilka jeszcze zawodów, zarówno dla ich barwnej rodzajowości, jak i dla niezwykłych miejscami analogii (lub może ciągłości) historycznych, jak wreszcie dla obroku duchowego. Cytaty zakończymy w sferze estetyki: rachunkiem sumienia malarzy.

Koniuszy mając pod swoim dozorem i władzą stajennych stangretów, furmanów, forysiów, grzeszy bardzo, jeżeli nie dokłada pilności, ażeby w stajniach było ochędóstwo, jeżeli utrzymują pod końmi czysto podłogi i żłoby z piasku chędożone są i umiatane, obroki z piasku wysiewane, przez który to niedozór z prochem obroki konie jedząc, zdychawicznieć mogą, ażeby konie codzień ochędożone były, w czas podesłane regularnie, napojone codziennie... Stajenni ciężko grzeszą, jeżeli swojej powinności zadosyć nie czynią, koni dobrze nie doglądają, miasto zgrzebła widłami chędożą, spod koni gdy zza drabiny siana nawywalają pod nogi że nie podejmuje, bo bydlę nie mając rozumu wywłóczy i nogami tratuje, coby mogły założywszy mu tożsamo pożreć, jest to z krzywdą pana i nieoszczędnością sługi grzeszą więc, gdy obroki i siana z uszczerbkiem pańskim wynoszą, przedają, bo bydlęta mówić nie umieją, nie mogą, krzywdę ponoszą...

Grzeszą podczaszy z piwnicznym, mając do rąk wiernych oddane trunki, jako to wina, miody, portery, angielskie piwa, likiery i różne wódki, gdy one bez potrzeby, bez woli pańskiej, wydają, sami po piwnicach i po stancjach zbytecznie zapijają. Mając wtedy w dozorze piwniczni trunki, powinni dać baczenie na oxesty, antały, ankierki, czyli w nich trunki nie pleśnieją, czyli są zdrowe obręcze, czyli nie cieką, czyli nie wietrzeją...

Szafarze, klucznice, kucharki grzeszą, gdy pańskiego dobra, legomin nie oszczędzają, legominy, słoniny, masła i sery na stronę bez wiedzy pana, pani wydają, na stół drugich przyjmują, płacę za to biorąc, co zwykli czynić kucharze z kucharkami, bo oprócz ubogich, sierot, kalików, nędznych, nie powinni szafować dobrem pańskim, mając powierzone do szafunku sobie bez wyraźnej woli pańskiej, inaczej im się nie godzi, kucharze z kucharkami grzeszą ciężko, jeżeli potrawy zbywające od pożywienia wylewają w pomyje i przedają tym, co karmią wieprze, biorąc za to pieniądze, albo gdy sami wieprze karmią dla swego zysku, boby to zjadł ubogi, zgłodniały człowiek, żonę dziatki mający, co oni w pomyje wylewają...

„Oprócz ubogich, sierot, kalików".... tym wolno wydać dobro pańskie „na stronę". Raz jeszcze znajdziemy podobny wyjątek: kiedy mianowicie ks. Kulczycki omawia obowiązki gospodarzy względem służby i służby względem gospodarzy, wówczas pisze, że służący

nie powinni znajomym swoim nic z domu wydawać na stronę, bez wyraźnej woli państwa, bo do tego żadnego nie mają prawa, ani le-

gominy, ani słoniny, ani soli, ani bochenkami chleba, bo to ich nie jest; chyba że gospodarza, gospodyni, nastąpiłaby w tym własna wola; takoż pieniądze, które biorą na ekspens domowy, kuchenny, mając za tyle kupić, za ile każą, nie urywając sobie grosza, chybaby służył u skąpców, sknerów, głód cierpiąc dla pożywienia, jaki grosz pozostały na chleb urwali, bo służący i pracujący nie powinien głód cierpieć, a wiernie służąc i pracując, i to wprzód u panów swoich dopomnieć się, że zadosyć w jedzeniu nie mają, i że są często głodnymi u nich, a nareszcie i tego nie czyniąc odprawić się od takich, dawszy słuszną przyczynę...

Oberleśniczy z leśniczymi i gajowymi, ci się gdy do spowiedzi świętej gotują, powinni uważać pilnie w sobie... jeżeli za przegniłe drzewa leżące i gnijące nie zabierali chłopom wołów, siekier, jeżeli zabrawszy onym dobytek z wozami nie kradli ich cieleśnie, ponieważ te na pańskie kuchnie i opał niezdatnymi są, a chłopek ubogi do domu wziąwszy mógłby sobie mieć opał, potrzebę domową odbyć tymi zgnilakami, jeżeli zabrawszy bydlątka chłopu ubogiemu, gospodarzowi, głodem po dni kilka nie morzyły, bo cóż mu bydlę winno, które gospodarz do pracy trzyma, ażeby nim odrabiać panom pańszczyznę, więc bardzo grzeszą, gdy nieme bydlątka głodem morzą, jeżeli komu z tych zdarzy się zabrać woły, konie, powinny je karmić i poić, a nie znęcać się i mścić nad niewinnym bydlęciem, przez obowiązek i miłość chrześcijańską, a upomnieć się za dozór i paszę od właściciela o nadgrodę, jeżeli jest w stanie, a jeżeli ubogi, biedny charłak, powinien mu darować, ponieważ pan przez to nie będzie ubogim, jeżeli tak nie czynią, grzeszą śmiertelnie przeciwko miłości bliźniego i Boga, i duszę swą krzywdzą...

O ZŁYCH LUDZIACH DOBRA LUDZKIEGO PRAGNĄCYCH. O LICHWIARZACH, FANTY NA ZASTAW BIORĄCYCH. O WYCIĄGAJĄCYCH NADZWYCZAJNĄ PROWIZJĄ. O KARTOWNIKACH, SZULERACH. O ZŁODZIEJACH, RABOWNIKACH, I NAJEZDNIKACH PO WSIACH, MIASTECZKACH, KARCZMACH I TAM DALEJ.

Grzeszą ludzie ciężko, którzy na dobra ludzkie pragną, majątek, żadnego do tych rzeczy nie mając prawa boskim wyrokiem skazanego, jako to: suknie, futra i różne fanty, biorąc nadzwyczajną prowizją pieniędzy na różne sprzęty, srebra, miedź, cynę, mosiądz, suknie, płótna, futra i różne fanty, od dukata po złotemu i więcej biorąc, co biedny w ostatniej potrzebie, acz z wielkim uszczerbkiem musi na to pozwolić, chcąc się w ostatniej biedzie ratować, więc kilkorako grzech popełniać mogą ci lichwiarze, raz na zdzierstwo bliźnich, drugi raz gdy cudze zastawy mając u siebie, jak to suknie, materie, salopy, bieliznę, fartuchy, futra, chustki, w nich chodzą, szargają, lub do sposobności zastawnika w całości i czystości nie konserwują... Do tego regestru

należą szulerzy, bankiery, kartownicy, złodzieje, łupieżcy, żdziercy, oszukańcy, którzy w kartach grając, potajemnie tuzy, dziewiątki, asy wykradają, karty wprzód sam na sam przejrzawszy, co jest w ręku poznają, znakami swymi cechują, widząc u gracza pijanego pieniądze i karty jakie ma poznawszy, forsują stawkę, do ostatniego zacieczonych w grze wyciągają, do ostatniej koszuli, zegarków, sukien, pieniędzy zgrywają. Są to polityczni złodzieje i miłości Boga i bliźniego nie mają, a zdrada i podstęp są grzechem śmiertelnym krępującym sumienie i duszę i tacy, którzyby tak czynili, są obowiązani do restytucji wszyscy, ponieważ fraus et dolus nemini patrocinatur.

O WYCHOWANIU DZIATEK...

Rodzice za błogosławieństwem boskim doczekawszy się potomstwa, ścisły obowiązek zaciągają na duszę swoją, jeżeli o dobrym wychowaniu, w bojaźni Pańskiej już mający poznanie, co jest złego, a co dobrego, przeciwnego nie czynić, około ich starania i edukacji pierwej starają się między sobą o dzieci, niżeli pomyślą skąd je żywić, i edukować będą mogli na potem napłodziwszy dziatek dostatkiem, ani je wyżywić, ani edukacji przyzwoitej dać nie mogą, i między sobą jak psy gryzą się, przeklinają i dziatki gorszą, słów sprośnych dzieci uczą, i miasto prowadzenia ich do dobrych obyczajów i błogosławieństwa Boskiego, przyspcsabiają ich z małych lat, młodości wieku do Nieba nie prowadzą przez złe przykłady i obyczaje, ale do piekła, w które i sami po nich za złe życie i zgorszenie wpadną, i tam goreć wiecznie będą musieli. Rodzice doczekawszy się dziatek zrazu z młodu do chwały Pana Boga, do uszanowania starszych, do miłości bliźniego nakłaniać powinni, przestrzegać, żeby się dzieci między sobą nie kłócili, złych słów, szpetnych, nie mówili, przekleństwa, złości, gniewu zabraniały, i karciły nieposłusznych rózgą, nie pięściami i kułakami, bijąc za plecy dziecię, albo policzki małemu dziecięciu wycinając. Rószczką Duch Święty dziateczki bić radzi, bo rószczka zdrowiu nigdy nie zawadzi...

O NAJEMNIKACH, RZEMIEŚLNIKACH KAŻDEGO KUNSZTU, JAK GRZESZYĆ MOGĄ...

Grzeszą za najem dniowi lub tygodniowi, nieszczerze tym, od których do robienia najętymi i ugodzonymi są, gdy robią, aby im tylko dzień przebyć, lub tydzień porobić nie pilnując roboty, do której się podjął, jako cieśla dwa, trzy razy siekierą ciupnie, gdy nad nim nikt nie stoi, a razy dziesięć do szynkowni na dzień bieży oglądając się jak wilk, który porwawszy cielaka lub owcę, zmyka czymprędzej do boru oglądając się, czyli za nim pasterz z kądlami psami nie bieży, co i mularze na fabrykach robiąc czynić zwykli, grzeszą tedy tacy rzemieślnicy, a bardziej jeszcze ich architekty, nie dając częstej baczności na ich

robotę murową lub drewnianą, bo cieśle niedoskonali w swojej sztuce z majstrem ciesielskim lub mularskim zapiwszy się, wiele szkody dla złej miary przynieść gospodarzowi lub panu może, a zwłaszcza gdzie jeszcze skąpo o drzewo lub inne materiały do murów, budynków, dachów popsować, a postrzegłszy po niewczasie że źle, w nogi fugas chrustas nie czekając grzbietowej oprawy zmykają...

Grzeszą stolarze, gdy do pałaców, budynków, drzwi, ramy, podłogi robią z drzewa niewysuszonego dobrze, który to powinien podjąwszy się roboty znacznej drzewo mieć suche, bo ten zrobiwszy z surowego, dobrze przez lato przynajmniej mieć powinien w stusach na słońcu ułożone, on ledwie przez część jedną przesuszone mając, robót ramy, drzwi, lamperie i kwatery do okien, które porozsychawszy się, lub napęczniawszy, klej dobrze nie ściągnie drzewa, a potem w podłodze, sufitach, lamperiach, drzwiach, okiennicach, ramy rozeschnąwszy się drzewa, czyni szpary, paczą się ramy, szkło gwałt cierpiąc pękać musi, potem gospodarze szkodować a szklarze słusznie profitować będą, bo szklarz obwinionym być nie może, gdy tafle pękają z przyczyn surowego drzewa. Tak się dziać zwykło, grzeszą tedy tacy śmiertelnie nie dbając, bo to jest z krzywdą bliźniego, a wszelka krzywda bliźniemu wyrządzona, i bądźjakimkolwiek uczyniona sposobem rozmyślnie, według teologów jest grzechem śmiertelnym. Omnis in Juria *(sic)* deliberate facta est peccatum mortale.

Grzeszą malarze wezwani do przyozdobienia kościołów świętych, pałaców, budynków, gruntu umiarkowanego dobrze nie dając, klejno lub olejno, albo na mur pod wapno świeże, któreby raz na zawsze wapno lub gips za świeża wciągnęło, które to farby ze sklepieniów, ścian, ołtarzów świętych i obrazów dla złego gruntu padać musi wraz z pozłotą fangultową, a stąd wielką przynosi szkodę i koszt powtórny niewinny, za co nie tylko takowi partacze naganę, ale i szkody za farby i złoto powrócić powinni przez obowiązek sumienia dobrego, bo to którzy tak czynią są podobni do tych co skarbonki kościelne, sprzęty do ozdoby lub ofiary świętej służące zabierają, nie wspomagają. Grzeszą malarze, że z prześlicznej Matki Boskiej obrazy i Świętych Pańskich malują mąstra, nie będąc w swojej sztuce wydoskonalonymi, z krzywymi ustami i jaskrawymi oczami, długimi nosami, na wyszydzenie niewiernym wystawiają, przedają jak jakie straszydła, na co się nie powinni nieumiejący tej tak pięknej sztuki podejmować, podług tego przysłowia: Nie podejmuj się piesku legawego pola, kiedy ci się nie nawiało w uszy wiatru do śledzenia zwierza i kuropatw, przepiórek, ani węchu nie masz.

Do druku podał
Jacek Woźniakowski

TREŚĆ ZESZYTU

SOMMAIRE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES